

# مفهوم السببية عند الغزالي

أبو يعرب المرزوقي

الطبعة الاولى

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

دار بوسلام للطباعة والنشر

## التصدير

هل الغزالي صاحب ثورة ابستمولوجية ؟

حوار بين الاستاذ صالح القرماي والمؤلف .

HARVARD  
COLLEGE  
LIBRARY

CMES

## ص. ق.

يبدو لي ان الاستدلال الذي استعملته في عمك هذا الجدي والثابت الاطلاع ، جاء مناقضا لما تواضع عليه غالب دارسي ابن رشد والغزالي . فابن رشد لم يعد عندك زعيم العقلانية والعلم بل اصبح زعيمهما امام التصوف وحجة الاسلام . فهل تعتقد انك اول من سلك هذه الطريق الجديدة ؟ .

أ. ي. م.

ليس الحوار بين الغزالي وابن رشد موضوعا لهذه الدراسة ؛ بل هو الاداة التي احل بها مشكلا اعمق بكثير ، واعني به مشكل وضع العقل في ثقافتنا . فهذا البحث اذن لا يندرج في الدراسات الغزالية - الرشدية بل ينتمي الى اهتمام اكثر طموحا : البحث عن دعائم عقلانية نظامية للحضارة العربية في عهدها الاسلامي .

لا اخالفك الراي في كون ابن رشد زعيم العقلانية ؛ اما ان يكون زعيم العلم ، فذلك هو مصدر الاشكال . ذلك ان هذه العقلانية المابعدية هي العائق الاستمولوجي الاكبر في فكر الفلاسفة . وفعلًا ، فان عقلا نيتهم لم تكن عقلانية الاجرائية العلمية - وهو مفهوم يعبر عنه بصدق حسب رايي مدرك الاجتهاد - بل كانت عقلانية واقعية وساذجة يترجم عنها بابلغ لسان المماثلة بين النظر الحسي والنظر العقلي وهي مماثلة موروثة عن الارسطة والافلاطونية المحدثه .

ان الطريق الجديدة اذن - ان سلمنا بوجود الجدة - لا تتعلق بالدراسات الرشدية . انما هي قراءة جديدة لوضع العقل في الثقافة العربية من خلال « مغامرات » الفلسفة اليونانية في هذه الثقافة . فالصورة التي رسخت في الازمان كانت تهدف الى حصر الثقافة العربية في مكونين متوازيين حيث يمثل الفلسفة والعقل فريق الفلاسفة بينما يمثل الباكون الدين والسمع . لكن الفريقين كانا ، قبل الاشعري وخاصة قبل الغزالي ، مدرستين نصيتتين : نصوص فلسفية بالنسبة لفريق الفلاسفة ونصوص دينية بالنسبة للآخرين . لقد كان العقل ، بوصفه فحصا ناقدا مطلقا يتجاوز سلطة النصوص ليدرك تشعب الواقع وتقلباته ، منعذما عند كلا الحزبين . والاشعري ثم الغزالي بعده هما اللذان طرقا بطريقة فلسفية مشكل وضع العقل ؛ فانجر عنه وعي العقل العربي بنفسه وادراكه لامكاناته الذاتية .

لا يمكن ان اجزم بجدة هذه القراءة . لكن وجوب انطلاق التنظيم النسقي لعناصر ثقافتنا من هذا الاشكال ، هو الاهتمام الاول الذي دفع الى هذه الدراسة . لا ادري هل انا الاول الذي طرح المشكل في هذه الصياغة . لكنني اعتقد ان هذه الطريق لم تكن السائدة عندما شرعت في هذا البحث . ( السنة

الجامعية 71 - 1972 ) . ولا انكر كذلك ان الاشارة الى كون المتكلمين والفقهاء وخاصة الاصوليين منهم يمثلون الفكر العربي الخالص ، كانت شائعة . اما مدى تأثيرها في هذه الدراسة وحدوده فهو ما اترك لغيري حرية تعبيره .

ص. ق.

ليس ثمة في نظري ما يمنع فكرا مابعديا وتجريبيا ، حتى وان كان وجوديا ثابتيا - كما كان ابن رشد حسب هذه الدراسة - من ان يتمخض عن النهج التجريبي . فالعلم العربي - واليوناني من باب اولى - لم ينتظر قدوم الغزالي لكي يترعرع وينمو . ثم ان هذا العلم لم يبلغ ذورته العليا من بعد الامام ابي حامد .

أ. ي. م.

نجد هذا السؤال ضمن السؤال السابق ؛ لكنه يقترح حجتين ، احدهما نظرية والآخر تاريخية ، لتبرير النظرية التقليدية حول مساهمة من يسمون بالفلاسفة في الثقافة العربية .

هل كان بوسع فكر الفلاسفة ان يتمخض عن النهج التجريبي ؟ . ان الجواب السلبي يمثل احدى دعائم دراستي . ويرجع هذا الجواب السلبي ، في الجملة ، الى التمييز بين التجريبية العقلانية الارسطية والعقلانية الجدلية التي يمتاز العلم الحديث . فالحدس العقلي ( النوس ) يمكن الفكر ، بواسطة استكشاف تجريبي وجدلي ، من تعيين الرسوم التي تحدد موضوع البحث وتحدد بعض خصائصه . ثم بعد ذلك يتمكن العالم ، بفضل بعض المصادر والفرضيات ، من استمداد جميع المعلومات بقوة المنطق . ان نموذج العلمية اذن هو منهج المبادئ الرياضية الذي كان يمثل ، قبل اقليدس بكثير ، رمز نجاح هذه الطريقة .

لكن هذا المنهج لا يمكن الا ان يستند الى المصادرتين التاليتين :

ورغم ضرورة هاتين المصادرتين لتدعيم خطوات الفكر الانساني الاولى ، فانهما لا يمكن ان تؤدي الا الى قول سطحي يتعذر عليه زعم العلمية الغازية التي يكون فيها الفكر مخترعا للعقلانية لامقتصرا على افتراض وجودها .

فينتج ، من ثم ، ان اعتبار الوجود ارادة لا معقولة - مهما بدا في ذلك من المفارقات - هو الذي يمثل اساس غزو الواقع التجريبي ، وهو غزو تاريخي بحكم طبيعته .

اما الحجة الثانية ، وهي تاريخية ، فان جوابها بين بنفسه . لا غرو فان العلم العربي لم ينتظر الغزالي لينشأ وربما ليرعرع . اني لم ازمع ان العلم العربي بدأ بالغزالي ، بل ان الغزالي مصدر نظرية جديدة للمعرفة - وللوجود نجد فيها ، حسب رأيي اساس العلم التجريبي . وقد يكون مفيدا ان نعيد قراءة تاريخ الفكر العربي بمعزل عن التصور الذي يضع العصر الذهبي دائما في الماضي وراء ما نسميه بعصر الانحطاط في الفكر العربي ذلك ان هذه الفترة هي التي تمخضت عن احسن رواثعنا العلمية والفنية . والدراسات العلمية التاريخية ستبين ان الامة العربية بكل ابعادها لم تترسخ فعلا الا في تلك الحقبة . لكن هذا فتح بابا ليس هذا مجال معالجته .

ص. ق.

ليس اكتشافا بمجرد التلميح الخاطف الى نقد ابن رشد المنهجي محاولة للتهرب ؟ ان هذا الوجه من دراستك يبدو لي غريبا في عمل يستهدف البحث الاستمولوجي .

أ. ي. م.

لقد بدا لي ان النقد المنهجي الذي يوجهه ابن رشد للغزالي غير مفيد بالنسبة لغايات بحثي وذلك من وجهين . فانا لم احتفظ اولا الا بالنتائج السلبية ، اي بما يعيب كل منهما على مقدمات فلسفة الآخر ونقائجها . ثم ان هذا النقد ثانيا يؤول الى لوم الغزالي عن عدم انحياسه في نظام الفلاسفة اي عن ذلك المبدأ الذي لا يمكن للغزالي ان يقبله دون التخلي جملة عن نقده . واذن فاني لم اهدف الى حرمان ابي الوليد من اية مزية .

لكن علم المنهج ، رغم اقترابه من الاستمولوجيا يبقى متميزا عنها . فهو منطق تطبيقي بينما هي قريبة من نظرية المعرفة وعلم نفسها . لا عجب اذن ان اصرف النظر عن الوجه المنهجي من نقد ابن رشد .

لماذا اشرت اليه ؟ . كان ذلك لابراز مسلمتي ابن رشد في قراءته للغزالي : حصر فكره في مجرد علم الكلام واعتباره مغالطيا خالصا .

ص. ق.

يبدولي انك في عملك هذا قد شددت على ابن رشد قدحا وتنديدا . فانا اذكر - وقد سبق لسي ان باشرت احيانا دراسة فكره ( انظر العبددين الاول والثاني من الجديد لسنة 1961 ) - ان ابن رشد لا ينفي عن الله الارادة . ليس هو القائل : « والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن الباري سبحانه ولا

يثبتون له الارادة البشرية ... وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال عنه هي صادرة عن العلم . وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل . « هذا مع الملاحظة ان ابن رشد لم يتخلص من شيء من اللادرية في تحديده لمفهوم هذا العلم فاقترب بذلك ، فيما اعتقد ، من موقف الغزالي .

أ. ي. م.

هل يجب اعتبار انحيازي للغزالي موجها ضد ابن رشد في المقام الاول وضد الفكر اليوناني في المقام الثاني ؟

فاولا اننا لا اتهم الفكر اليوناني بوصفه اندفاعا اصيلا ، بل اني اتهم ما كان يمثل : اي الفلاسفة وخاصة التاليفات التلفيقية التي اشتهرت بها المجموعات الفلسفية وكانت ذروتها الصفاوية ! ثم اني ثانيا لم احمل نظريات ابن رشد ما لا تحتمله عنوة : فلقد اقتصرنا على دراسة المدى الايجابي الذي يبرزه الجانب السلبي من قراءته للغزالي . فابن رشد هو الذي يؤكد ان نفي ضرورة الرابطة السببية يؤدي الى نفي نظرية الطبائع الفلسفية ، والعلم بمعناه الارسطي ومبدأ عدم التناقض في مداه الوجودي ، اي في عبارة واحدة ، الى نفي كل اركان الفكر الميتافيزيقي اليوناني .

اما ما يقوله ابن رشد في الارادة الالهية فهو يؤيد ما ذهبت اليه في تحليلي . ذلك ان قوله : « وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال عنه هي صادرة عن العلم . وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل » . ليس الا اعترافا بان العقل الالهي يتمتع بأسبقية وجودية عن الارادة . فهو يحدها بالخاصيتين التاليتين : العلم والحكمة او ، بعبارة ادل ، العقلانية الغائية . بل اكثر من ذلك ، العقل والخير !

لكن هذه الاولوية هي نفس ما ينفيه الغزالي الذي يجعل من الوجود ( بما فيه وجود الله ) ارادة او حرية مطلقة . فينتج من ثم ان المعرفة الانسانية ليست التقاء بين العقلين الالهي والانساني حيث يكون كل شيء شفافا بل هي التقاء بين ارادتين يفصل بينهما ما بين اللاتماهي والمتماهي . ان هذا النص لا يزيد التاويل الذي يبرر هذا العمل حول معركة السببية ووضع الفلسفة اليونانية ( في شكلها المابعد والتلفيقي ) في الثقافة العربية خلال عصرها الاسلامي ، انه لا يزيده الا تدعيما وتوكيدا .

ص. ق.

لقد فصلت فصلا مطلقا بين نظريات ابن رشد وبين نظريات الغزالي .

وجاء فصلك ذاك دائما لفائدة حجة الاسلام ، بينما نرى الرشديين يتخذون عادة الطريق المعاكسة . ان المجال الذي يحتاج الى التعميق في المستقبل هو ، حسب رأيي ، تلك النقاط التي يبرز فيها « اضطراب » هذين العملاقين ، ان يقدمان فجأة على القيام بتنازلات متبادلة تقرب احدهما من الآخر .

أ. ي. م.

لم يكن هدف دراستي ، كما اسلفت ، مقارنة فكر هذين الفيلسوفين بل اردت مقارنة شروط امكانه ؛ وهي الشروط التي جمعتها تحت عنوان وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني بالنسبة لابي الوليد والعربي بالنسبة لابي حامد . لكن الامتياز الذي يبدو اني قد اسندته للغزالي ينتج من قراءة ابن رشد نفسه الذي اعترف له من خلال نتائج نفيه للسببية بابوة تهديم ما يعد طبيعة الفلاسفة .

ان نقاط التقاء هذين الفيلسوفين تبديلي فعلا جديرة بان تكون موضوعا لدراسة عميقة . لكنني ارى انه يجب تجنب التوفيق الذي يمنع كل تقدم فكري بما يحدثه من توافق بين الجميع .

ان الفروق ، حسب رأيي ، هي التي تولد التقدم وحركة الثقافة ؛ ولقد بدت لي اكفل بتحقيق مشروع دراستي : ادراك المبادئ التي تخول الرؤية المنظمة لموضع العقل الوجودي والمعرفي في ثقافتنا العربية خلال عصرها الاسلامي .

ص. ق.

لقد نفيت ان تكون قد استعملت منهج المقارنة . لكن ، فضلا عن كونك قد اعتمدت على قراءتين تستندان الى المقارنة ، فانك تعظم فهم الغزالي للفكر اليوناني وتحط من فهم ابن رشد للفكر العربي .

أ. ي. م.

هل تمثل القراءتان اللتان استعملتهما كاجراء اشكال منهاجا مقارنيا ؟ ان القصد الذي دفعني الى هذه الطريقة هو بالتحديد بيان فشل منهج المقارنة . فقراءة الغزالي لتصور الفلاسفة السببي ، رغم كونها منجزة عن نتائجها بالنسبة للاسلام ، تركز على دحض الادلة الفلسفية التي يستند اليها هذا التصور . فهي اذن قراءة فلسفية لم ينجح ابن رشد في تقويض اساسها . ذلك ان ابن رشد ، في قراءته للغزالي ، قد حاول دحض تصوره من خلال

يندرج بحثي اذن في الكشوف الطبية اكثر من انتمائته الى التعميذات السحرية التي تميل الى التخفيف من فشل الحاضر بنجاحات الماضي او بأمال المستقبل . بل لقد ذهبت الى حد بيان ان الصراع بين الثقافة العربية وفقات الثقافة اليونانية ختم بانتصار الثانية وهزيمة الاولى ! .

لكن يتحتم ، مع ذلك ، الا يستحيل هذا الارتياح في النزعة المدحية والدفاعية ، بفعل انقلاب يفوقه في الطابع المرضي ، الى الحط الدائم من الذات . فاذا كان لثقافتنا فضل هل الاعتراف به يعتبر جريمة ؟ . ان النزاهة العقلية التي ترفض الموقف الاول عليها ، لنفس الاسباب ، ان تدفع هذا الموقف الثاني .

المهم عندي ان ابين ان انطلاق المعرفة الانسانية الجديد ، نتج عن ثورة كان موضوعها طبيعة الوجود ووضع المعرفة . والغزالي يعتبر المعرفة اجتماعية وتاريخية والوجود ارادة متجاوزة وغير خاضعة للانسان . من ثم اصبح للمدركات الرئيسية التي تعتمد عليها العصور الحديثة اساس متين : مدرك الذاتية ومدرك التاريخية ومدرك الثقافة الانسانية بوصفها اجتهادا كليا . وبذلك مرت الانسانية من الوجودي الى الاجتماعي . ومن انموذج المعرفة الميتافيزيقي الى انموذجها الفقهي . ومنذئذ صارت الحقيقة الانسانية تشريعا انسانيا . وما الحقيقة المطلقة الا وهم . ان ما اضافته الغزالي للانسانية هو اعتبار العلم مؤسسة اجتماعية وترجمة عن ارادة الانسان تريد ان تخضع الارادة الالهية الى قواعد واحكام تنظمها ! .

هل تعتبر هذه الرؤية ذات نزعة مدحية ؟ اعتقد ، مهما حاولت تجنب هذا الاتهام ان النتائج التي انسبها الى الغزالي وخاصة ما فيها من ثورية ، سيؤدي حتما الى وسم هذا العمل بالمدحية . ليكن ! لكن عندئذ علينا ان ندحض ابن رشد الذي يعترف ، هو قبل اي آخر ، بما نسبنا الى الغزالي من فضل . ولنرفض صحة نسبة النصوص التي استعملت في هذا البحث لتدعيم هذا التأويل لعمل الغزالي الفكري .

هـ. ق.

لقد اكدت ، على حق ، انه يجب تجنب منهج من يدرسون الفكر العربي دائما بـ « النسبة الى » شيء آخر . لكن هذا الموقف الذي يمكن ان نصفه بالبنوي ، رغم ماله من مزايا ، لا يمنعنا من التساؤل عن مدى صحة القيام بدراسة ثقافة ما دون اعتبار العوامل الخارجية .

نتائج الفلسفية . لكن هذه النتائج ( نفي الطبايع ، والعلم بمعناه اللارسطي ومبدأ عدم التناقض بمعناه الوجودي ) التي يعترف بها ابن رشد للغزالي هي ما اعتبرناه مزية فكر الغزالي الاولى . اما مزيتة الثانية فتكمن في تصوره الجديد لمعرفة الواقع بوصفها عادة او معرفة تجريبية خالصة ( موضوع النقطة الرابعة من نقد ابن رشد الفصل الثاني من الباب الاول ) .

هكذا اذن لقد بين الغزالي قصور الاسس الفلسفية للسببية وابن رشد دون ان يدحض هذا النقد من حيث اساسه ، حاول استخراج نتائج بالنسبة للفلسفة . لكن هذه النتائج هي ذاتها مقدمات تصور الغزالي للمعرفة والوجود ، وهو ما لم يفهمه ، لسوء الحظ ، ابن رشد .

هل حططت مع ذلك من فكر احدهما وعظمت فكر الآخر ؟ لا اعتقد ذلك . كل ما في الامر اني اعتبرت قراءة ابن رشد شهادة لثورة الغزالي ، وهو ، حسب رأيي ، اعتراف صريح بنهاية ابن رشد الفلسفية وبراعته المنطقية اللتين بزفيهما جميع فلاسفة الاسلام .

لم انسب للغزالي الا ما اعترف له به خصمه . ولقد حاولت ، في عملي هذا ، ادراك ابعاد ما لم ينكره عليه ابن رشد . ان تاويل نتائج نقد الغزالي كما استخرجها ابو الوليد ، ليس عملا تحكيميا . فلا يمكن اذن اعتبار ذلك مبالغة في تقدير فضل الغزالي على الثقافة العربية .

ص. ق.

والنزعات المدحية ! . اصحيح انك لم تنتزعها في هذه الدراسة بتاتا ؟ .

ا. ي. م.

لقد دأبت النزعة المدحية على تقريض الثقافة العربية بطريقتين : فهي تجتهد في اثبات ان ثقافتنا كانت اما « تلميذة نجبية » لليونان او « مدرسة ماهرة » للأوروبيين . لكن عملي هو ، في هذا المعنى ، بعيد عن هذه السبل المعتادة . ومع ذلك فانه يمكن اعتبار ما سميت به ثورة الغزالي الابستمولوجية محاولة تهدف الى بيان فساد التحليلات التي تجعل العلم المعاصر صادرا عن التقاء يوناني اوروبي في عصر النهضة . لا انكر ان هذه الرؤية كانت من الدوافع العينية التي حفزتني الى القيام بهذا العمل . غير ان هدفي لم يكن ابراز مزايا ثقافتنا بقدر ما كن التلويح الى نقائصها : اني اريد ان افسر بعض خصائصها الرئيسية وخاصة الخاصية اللاضورية لمؤسساتها وهي خاصية اعتبرها من اكبر ادائها المزمنة .

يطرح سؤالك هذا ، على عكس الاسئلة الاخرى ، مشكلا منهجيا عاما لا يقتصر على هذا العمل . لذلك سيكون لجوابي مستويان .

فبالنسبة لعلمي هذا ، ليس رفضي لـ « النسبة الى » رفضا مطلقا ؛ بل هو رد فعل وجيه لموقف جائر لا يستمد ما لعناصر ثقافتنا من معنى الا من المعنى الذي لها عند اليونان او عند الاوروبيين . فـ « النسبة الى » التي نجدها عند علماء الانسان وعلماء السلالات الاوروبيين ، عندما يدرسون ثقافتهم ، اذا ما قورنت بما عندنا ، هي موقف سليم : فهي تحد من التوقع الاوروبي وتصير القيم الانسانية كلية . اما « النسبة الى » التي نجدها عندنا فانها تبديلي مرضية : اذ هي تصوير « مركزية الآخر » مطلقة وتخرجنا من دائرة اعطاء المعنى باسم اسبقية علمية وتاريخية خادعة .

غير ان هذا المشكل الذي تطرحه اعم بكثير من هذا المستوى الاول . فاذا كان من البديهي ان تقتضي الدراسة النسقية لاي موضوع كان ، ضرورة تجريده من العناصر الداخلية التي لا تفيد نظرة التحليل ، وضرورة فصله عن العناصر الخارجية ، فهل يتحتم ، لذلك ، تحويل هذه المصادر المنهجية ، مهما كانت اجرائية ، الى مصادرة ميتافيزيقية ميغارية تنفي كل علاقة حركية بين الاشياء باسم بنيوية مطلقة الفزعة ؟ ان هذه المسألة تبدو لي عويصة . لذلك لا اقدم على مغامرة التوغل فيها ، خاصة وانا ادرك ان حلها ( ايجابيا كان او سلبيا ) يناقض جميع نتائج هذا البحث الذي تفضلت فقراته وعلقت عليه باستلثك . ذلك ان الموقف الميغاري وكذلك الموقف البنيوي ( الذين يبدوان لي متحدين في مسلماتهم الوجودية ) ، يقصران الوجود على الوجه المنطقي وخطط العلم الاستكشافية . لكن الغزالي يعارض هذا التوحيد بين الوجود والمعرفة . ذلك ان المعرفة الانسانية صراع ارادتين ، ارادة الله وارادة الانسان . والتاريخية تتخللها من كل الجوانب ؛ فلا يمكن اذن ان تنحصر في الشكلية المنطقية ! .

يهدف هذا البحث الى تحديد مفهوم السببية عند الغزالي من خلال اعساله كلها ، ومن خلال النقد الذي يوجهه له ابن رشد . وعنوانه : « مفهوم السببية عند الغزالي ونقد ابن رشد له » .

ان هذا العنوان قد يوحي بثنائية الموضوع : تصور السببية عند الغزالي من جهة ، ونقد ابن رشد له من جهة ثانية . ذلك ، بداءة ، ما يذهب اليه الذهن . اذ انه كان يمكن الاكتفاء بمنتوج الغزالي الفكري لتحديد تصوره للسببية ، دون اي مرجع آخر . هل من الضروري الرجوع الى ابن رشد لادراك مفهوم السببية عند الغزالي ؟ لم هذا العنوان ؟

خلفا لباديء الراي الذي يذهب الى ثنائية الموضوع ، فان العنوان يوحي بمنهج خاص . ذلك ان الصراع الذي حصل بين هذين المفكرين (أ) ينير ، بتناقدهما المفيد وغير المفيد ، بتفاهمهما وعدمه ، وضع العقل الوجودي والمعرفي (ب) الذي ينتمي اليه كل منهما والذي به وفيه يصبح تصورهما معقولا وضروريا .

ان هذين الوضعين المختلفين للعقل الذين يبرزهما تصادم الغزالي مع الفلاسفة ويبرزهما ، خاصة ، تهجمات ابن رشد على الغزالي ، هما الامر الذي يحدد السببية عند كل منهما ، وهما ايضا الامر الذي تسمح لنا دراسة السببية عند الغزالي بادراكه في مساره الفعلي .

١ من البين بنفسه ان الغزالي وابن رشد لم يتعاصرا ، لكن الصراع بينهما حصل . فالغزالي نقد الفلاسفة . وابن رشد - وهو ممثلهم - نقد الغزالي . لذلك قلنا ما قلناه تجوزا .

(ب) وضع : Statut ، وجودي : Ontologique ، معرفي : Cognitif

فنحن نرى اذن ان هذا الصراع علامة يبرز وراءها تضامان يمكننا فهمهما من تفسير ذلك الصراع . لذلك سنستعمل لغاية منهجية . لذلك يصبح التوكيد على هذا الصراع في العنوان اشارة للقيمة التي نوليها لهذين القطبين في عملنا :

( I ) ان مسألة السببية تمثل افضل الطرق لبيان وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي الذي يختلف عنه عند الفلاسفة ، اي عن الوضع اليوناني . وسنحاول اجلاء خصائصه الرئيسية .

( 2 ) ان وضع العقل الوجودي والمعرفي المخالف للوضع اليوناني هو الذي يفسر امكانية تصور الغزالي للسببية . وهو ما سنحاول بيانه في هذه الدراسة .

وهكذا فان الصراع بين ابن رشد والغزالي يتجاوز هذين الفيلسوفين ، ان هو الامر الذي يعطي هذين الوضعين المختلفين خصائصها ويعين طبيعة التصور والنقد المتبادل التي عرفا بها . لا جرم فهما ينتميان لنفس الثقافة : الثقافة العربية في عهدها الاسلامي . لكن يبدو ان كلا منهما ينطلق من وضع عقلي مختلف لا يمكن بدونه فهم تصوره ونقده الذي يوجهه للطرف المقابل ، او ، اخيرا ، اتفاقهما وعدمه . ان وضع العقل الوجودي والمعرفي الذي ينتمي اليه ابن رشد ، او الوضع الذي يفهمنا نقده ، بجعله اياه ممكنا ومعقولا ، ليس الوضع الذي ينتمي اليه الغزالي .

فنقد ابن رشد كله يرتكز على نظام عقلي مبدؤه العقل ومثاله الفكر « المنطقي - الجدلي » اليوناني . لذلك فهو يعتبر ان : « ... القول بانكار الاسباب جيلة هو قول غريب جدا عن طباع الناس ... » ( I ) . واذن

( I ) ابن رشد . مناهج الادلة ط 2 . المكتبة الانجلو مصرية د . م قاسم ص 232 .

فالغزالي لا يمكن ان يفهم انطلاقا من وضع العقل الوجودي والمعرفي هذا . وفي ذلك تعيين اول همام لفكره . هو فكر ينتمي الى وضع وجودي ومعرفي للعقل علينا تحديده ، لكي نوضح تصوره للسببية .

ولنقلها بصريح العبارة حتى نبرر رجوعنا الى ابن رشد ، الذي يبدو نافلا ، ان هذا الاخير يبرز لنا بالنقد الذي يوجهه لتصور الغزالي ولنقده الفلاسفة ، هذا الفرق الذي لم يكن ابن رشد واعيا به ، او ، على الاصح ، الذي كان يريد ان يتفاداه برفضه نظرية نسبية العقل ، وباعتباره العقل اليوناني مطلقا . الم يقل في تهافت التهافت ، محاولا ارجاع تصور الغزالي الى اصوله غير اليونانية ، ان ابن حزم ، قد اخطأ وان : « العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ابن حزم . » ( I ) ( 1 ) .

وهكذا فان مسألة انواع وضع العقل الوجودي والمعرفي المختلفة ستسمح لنا ، في الفصول اللاحقة ، بادراك تصور الغزالي للسببية ، جيد الادراك : فهذا الوضع المخالف للوضع اليوناني يمثل النظام العقلي الخاص الذي جعل تصورا مثل تصور الغزالي امرا ممكنا .

من المستحسن ان نلاحظ هنا ، ومنذ الآن ، بان مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » مشروع في نظرتنا . وهو لا يفقد هذه المشروعية الا عند من يعتقد بوجود عقل مطلق واحد . وهو ما يراه جميع الفلاسفة ،

( I ) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ط . الاب بويج المكتبة العربية المدرسية المجموعة العربية ج 3 ص 542 .

( 1 ) يشير ابن رشد الى قول ابن حزم في « الاحكام في اصول الاحكام : » قال علي : والعقل لا يوجب على الباري حكما . بل الباري تعالى خالق العقل بعد ان لم يكن ومرتب له . وفيه ما قد رتب مما لو شاء ان يختزعه ويرتبه على خلاف ذلك لفعل . وانما العقل مفهم عن الله تعالى مراده ومميز للاشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه . ص 69 .



وخاصة ابن رشد . لكن تصور العقل المطلق والواحد هذا ، والذي كان الفلاسفة ( فلاسفة الاسلام وفلاسفة اليونان ايضا ) يعتقدون انه بين نفسه ، لا مكان له في هذا الوضع الآخر .

وحتى لا نخرج من نطاق البحث نقترح على هذا النص ، ثورده من حوار دار بين منطقي ( يمثل فكر الفلاسفة ) ونحوي عربي وموضوعه المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني . فهذا ابو سعيد السيرافي يلاحظ « ... سمعتم تقولون « في » لا يعلم النحويون مواقعها وانما يقولون هي للوعاء ( كما يقولون الباء للالصاق ) وان « في » تقال على وجوه : يقال الشيء في الوعاء والوعاء في المكان والسائس في السياسة والسياسة في السائس » ثم يردف قائلا : « الا ترى هذا المنطق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يجوز ان يعقل هذا بعقول الهند والتورك والعرب ... ؟ » ( I ) .

ان ابا سعيد لا يتحدث عن نسبية العقل فقط بوصفه اياه يونانيا ، عربيا الخ ... بل يقضي بان تصور « في » ، في الامثلة التي يوردها عن الفلاسفة ، غير قابل للفهم بالنسبة للعقل العربي . فالامر يتعلق ، هنا ، بمنطق الحلول : المحمول ، من حيث هو حال بالحامل كبعض من طبيعته لا يتفصل عنها . ومسالة الطبيعة هذه ، هي ايضا ، رئيسية في بحثنا كما سنرى ذلك ، ان نفي ضرورة الرابطة السببية هو نفي « الطبائع » كما ادرك ذلك ابن رشد ، جيد الادراك .

ها نحن اذن ، نجد نوعا آخر من اوضاع العقل الوجودية والمعرفية ، يفسر لنا تصور الغزالي ، ان يجعله ممكنا . ان هذا التصور ، بعبارة

( I ) ابو حيان التوحيدي ، المقابسات طبعة حسن السندولي مصر 1929 ص 76 - 77

وينظام ارضيته ، بنظرية المعرفة وتصور العقل الذين ينبع عنهما ، يفتح لنا منفذا يوصلنا الى هذا الوضع الوجودي والمعرفي الآخر للعقل ، ان هو البنية ( 1 ) الخاصة التي تجعله ، وجميع خصائصه ، ممكنا .

ان « الآخر » تشير ، هنا ، الى كون الوضع الوجودي والمعرفي العربي لم يتم بعد تحديده . اما وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني ، فانه يبدو غير ذي اشكال . فالكامل يسلم بوجوده وبنظامه وبوضعه . بل قد يذهب بعضهم الى اعتباره العقل في ذاته .

اذن ، لكي يفهم تصور الغزالي ، يجب ان يقرأ حسب احداثيات اخرى ( ب ) احداثيات يتضمنها هذا التصور في ذاته ، من حيث هي شروط امكانه ومن حيث هي مبدؤه . ان سؤالنا كان في البدء ، الآتي : هل يمكن ان يفهم الغزالي انطلاقا من شروط الكلام ( ج ) الفلسفي اليوناني ؟ وجواب ابن رشد السلبي مفيد . ولكن ما من اجله كان هذا الجواب مفيدا ، يمثل مبدءا اختيارنا للعنوان . فابن رشد ، لانه يرى العقل واحدا ( عقل ارسطو ) ، يعتبر تصور الغزالي غير معقول اطلاقا . بينما ليس هو كذلك ، الا بالنسبة لوضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني . اما في وضع آخر ، علينا ان نكتشفه في ثنايا نظريات الغزالي ، يصبح هذا التصور معقولا بصفة كاملة .

لكن اذا لم ينظر للمسالة الا من هذه الزاوية ، يصبح موضوع هذا العمل الرئيسي ثانويا . وفعلنا ، فان مسألة السببية ، عند الغزالي ، ليست مجرد وسيلة لبلوغ مسألة اخرى . انها المسالة المركزية ، ان ما هي وسيلة

( 1 ) البنية : Structure

( ب ) احداثيات : Coordonnées

( ج ) كلام تعني بها المقال او ما يقابل : Discours

لبلوغه ليس الا تعيين شروط امكانها ومنهجها يسمح بجعلها معقولة وفي ذلك يكمن معنى هذا العمل ومنجه . ذلك ان المقابلة بين وضعي العقل المذكورين لا تبرز الا انطلاقا من مسألة السببية . ولكن هذين الوضعين هما اللذان يفسران هذين التصورين المختلفين للسببية : تصور الفلاسفة وتصور الغزالي .

لنقل في عجالة ، ابتداء من التقديم ، فيم تتمثل مبادئ هذين الوضعين الوجوديين والعرفيين للعقل وخصائصهما . ان الوضع اليوناني اساسه العقل اي النظام المتناهي المنغلق والغائي . وهي خصائص كل منظومة عقلية . اما الوضع الآخر - ذلك الذي نعتقد ننا نجد فيه معقولة تصور الغزالي - فاساسه الارادة او حرية الاختيار المطلقة ، اي النظام اللامتناهي ، المنفتح وغير الغائي لكل حرية مطلقة . في هذا النظام الاخير ، يصبح العقل الانساني احد النظم . واذن فهو نسبي ، وليس هو ، ضرورة . اهم هذه النظم ، اذ ليس دوره الا دورا اجرائيا (1) وليس وجوديا . بينما هو في النظام الاول ، النظام المطلق والوحيد ، اذ الوجود مطابق له .

وهكذا ، فتعريف مفهوم السببية ، عند الغزالي ، يرد الى محاولة ادراك خاصيته المتمثلة في لا معقوليته في وضع العقل اليوناني ، اي الى محاولة ادراك مكونات الوضع العقلي الآخر الذي يفسره ويدلنا على مبداه .

## 2

ان ترتيب المواد في عملنا يطرح ، هو ايضا ، مشاكل لا بد من ايضاحها . فلماذا قدمنا نقد ابن رشد لتصور الغزالي على هذا التصور ؟ ولماذا

بدأنا بتصور الفلاسفة للسببية ونقد الغزالي له ، قبل ان نعلم ما هو تصور الغزالي ؟ ان هذين السؤالين المشروعين يعنيان مطالبتنا بشرح المخطط الذي اخترناه .

ان النقطة الاولى في هذا التقديم ، التي شرحنا فيها اختيار العنوان ( وهو ايضا اختيار منهجي ) ، تساعدنا على فهم المخطط . فلكي نفهم نقد الغزالي ، بدأنا بالتعرف عما ينقد . ولكن يبدو ان هذا النقد لا يمكن ان يفهم بدون البدء بمعرفة التصور الذي ينطلق منه . فنحن تحدثنا في نقد الغزالي دون تحديد منطلقه . ما ذلك الا ارتسام اول . ان موضوعنا الرئيسي ليس التعريف بالنقد الذي يوجهه الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة ( بالرغم من كونه عنصرا اساسيا ) ، بل هو تصور السببية ، وبصورة ادق ، الحل الذي يقدمه لمشكل المعرفة التي لا تستند الى الحتمية السببية . لذلك استعملنا نقده كاجراء اشكال (1) . اذ ان مسألة المنظومة النظرية التي يتكلم الغزالي انطلاقا منها ، لا يمكن ان تطرح الا اذا كان كلامه ( نقد نظام وتهديمه ثم بناء نظام آخر ) يبدو حاويا له في ذاته كحيز لامكانه ، ومتضمنا له كشروط لذلك الامكان .

البدء اذن بنقد الغزالي المحير يقضي بنا حتما الى عالم الغزالي عن طريق البحث عما يفسر ذلك النقد . لكن ، حتى بعد التسليم بهذا الاجراء ، يمكن ان نسأل ايضا : لماذا يسبق نقد ابن رشد لتصور الغزالي للسببية ، هذا التصور المنقود ثانيا . هنا ايضا ، نرمي لنفس الغاية ذلك ان قراءة لنقد الغزالي ( للحتمية السببية ) ، حسب تقاليد الكلام الفلسفي اليوناني ، تبقى ممكنة . تلك القراءة هي قراءة ابن رشد

(1) اجراء اشكال : Procédé de problématisation

(1) اجرائي Opérateur اي من حيث هو عملية او مساعد على تحقيق عمليات

في التهافت . ونتائج هذه القراءة تهمنا بدرجة قصوى . فابن رشد يرفض نفسي الغزالي للحتمية السببية ببيان نتائجها التي يعتبرها شنيعة . لكن دراستنا ستمكننا من ان نكتشف ، في هذه النتائج التي يزعمها ابن رشد شنيعة ... ويعتبرها حجة اساسية لنقض افكار الغزالي ، مدى ومغزى آخرين يحددان هذا الحيز الآخر الذي نريد بلوغه .

وفعلا ، ففضلا عن ادراكه الكلي لهذه النتائج التي استخرجها ابن رشد من تصوره ، كان الغزالي يعتبرها نقطة انطلاق تصوره للسببية . ولنقتصر على مثال واحد ( يلخص جميع النتائج الاخرى التي يستشنعها ابن رشد ) اعني مثال الغائية او الحكمة الالهية . فانه لا يمكن للغزالي ان يبني نظريته ، او ان يتصورها ، دون نفي الغائية كمبدأ وجودي . ذلك انه يرى ان نقائص العالم هي من الهول ، بحيث اذا اعطى العقل نفسه حق القضاء في شأنها ، اصبح عنده العالم لا عقليا وغير كامل . لذلك عوض ان يضع مبدأ الغائية ثم ينفي نقائص العالم التي يدركها العقل الانساني ( محاولات التنزيه الفلسفية ) (1) ، يفضل الغزالي ان يحرر الوجود من الغائية ، اي ان ينفي حق العقل الانسان في ان يكون معيار الوجود وبذلك يصبح الوجود المحرر من المعرفة المعيارية ، هو بدوره ، معيار المعرفة التي تنقلب عندئذ الى تجربة وتعلم . لن تبقى المعرفة حكمة المنظومات اللفظية المطمئنة ، بل ستصبح حيرة الصهر التجريبي لسيل المطلق ولحد الوجود الحر وجزره . وذلك هو الاجتهاد الشامل (ب) .

وهكذا فان نقد الغزالي للفلاسفة يمثل عندنا بعضا من النقاش الذي يفضي الى الحيز الذي ينتمي اليه تصوره والذي ليس هذا النقاش الا

(1) محاولات التنزيه الفلسفية التي عرفت في التاريخ الوسيط وحتى بعد النهضة تحت اسم ثيوديسيا Théodicée والتي يمكن ان نطلق عليها « التنزيهيات » ، اذ غايتها التوفيق بين مفهوم الاله ووجود الشر والسيطرة في الوجود .  
(ب) وتلك هي الثورة التي حققها الغزالي بعمله الفكري كما نبينه في هذه الرسالة : بالبابين الثالث والرابع منها .

وسيلة لبيان اشكاله . ان نقد ابن رشد للغزالي يعين معنى النقاش حول السببية بطرحه السؤال الذي ييسر منهجنا : ان كانت القراءة اليونانية لنظرية الغزالي مستحيلة ، واذا كان كلام الغزالي شنيعا في ظروف الكلام « الارسطي - الافلاطوني » ، افلا توجد قراءة اخرى ممكنة لنظريته ، انطلاقا من احداثيات جديدة ؟ بل اننا جازفنا فاسميننا تلك الاحداثيات وضعا آخر للعقل ، مسلمين بوجوده ، وهو ما سنثبتته .

سنلاحظ ، بدون تاخير ، ان هذه القراءة التي نحاول القيام بها لتحديد تصور الغزالي للسببية ، تضع هذين المبدأين في حسابها :

(I) - ان اغلب القراءات التي موضوعها الفكر العربي ظلت ، الى الان ، تقع حسب اهتمامات خارجية عنه ، وليس حسب الاهتمامات التي تخصه هو ، من حيث ذاته . فنادرا ما يدرس لذاته بل غالبا ما تكون دراسته بالنسبة « لـ ... » ، وذلك للحكم عليه ، ان اتهاما ، وان حطا ، وان تكريما وتفضلا . وهذه « النسبة لـ ... » مضاعفة : فهي اما بـ « النسبة لـ ... » لذين سبقوه ( اليونان ) او بالنسبة « لـ ... » لذين لحقوه ( الاوربيين ) ، فيحاول القائلون بهذه القراءات البحث عما استعاره من اليونان او عن اثاره في الاوربيين (وهما بحثان يردان ، في خاتمة المطاف ، الى امر واحد : اذهم يحصرون ما اعطى هذا الفكر للاوربيين في ما استعاره من اليونان ) . انها لقليلة تلك الدراسات التي ، بغض النظر عن اليونان والاوربيين ، اضافت هذا الفكر الى وجوده ذاته ، من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها ، لها مؤسساتها الذاتية ومبدؤها ، ولها وضع عقلها الوجودي والمعرفي ونظامها . واعني بهذا جميعه كونها ذاتها .

قد يعترض ان هذه النظرة منافية للواقع التاريخي : فالكل يعلم ان العرب اخذت الفلسفة عن اليونان ونقلتها للاوربيين . وجوابنا ان هذا البحث

المدعي التاريخي هو ، في غاية المطاف ، مستحيل ولا معنى له : فماين نقف في البحث عن الاستعارات ؟ ومن هذا الشعب العبقري الذي يصدر عنه كل شيء ؟ لذلك اخترنا ، قصدا ، الحديث عن القراءة الرشدية التي تبين ، فعلا ، ان فكر الغزالي لا يعقل في منظومه الفكر اليونانية (١) . وهو امر سيجعلنا نبحت عما يجعل تصور الغزالي ممكنا في الظروف الثقافية العربية . انها قراءة ذات اهتمام ذاتي للشيء المقروء وليس خارجا عنه : قراءة للفكر بالنظر الى كونه الاجتماعي والثقافي ذاته لا غير . ان منهجنا لا يناقض قصدنا هذا ، مادام يبين كيف ان فكر الغزالي يبدو شنيعا كل الشناعة (المنطقية) عند ابن رشد (او الفكر العربي عند الفكر اليوناني) .

2 - اما المبدأ الثاني فيتمثل في رفض الفواصل المانعة التي يزعم بعضهم انها موجودة بين الصناعات والفنون الفكرية . فنحن لا ننكر وجود اختلاف في وجهات النظر التي تمثّل بها هذه الصناعات والفنون الفكرية . ولكننا ليست منفصلة عن بعضها البعض ومنخلقة انغلاقا مانعا من كل اتصال . ليس للمصنعة « اسلامي » في الاسناد « فكر اسلامي » (ب) نفس المعنى المقصود في « فكر يوناني » او « فكر مانني » . فهي تتضمن حكما تقييما يعنى ما يلي : ليس هذا الفكر الا افكرا دينيا لم يبلغ بعد نقاوة الفكر الفلسفي . لكن دين ثقافة ما ليس ثمرة فكرها ووجودها . لكان الفكر تحرر في يوم من الايام من الافق العقائدي الشامل ، اكان هذا الافق دينيا صرفا ، او خرافيا ، او سياسيا ، او اجتماعيا . ان هذا الاسناد ومعناه يفيدان ان ثقافات اخرى بلغت الكلّي في ذاته ، والعقل في ذاته .

(١) وهو ما سننثبه في الفصل الثاني من الباب الاول .

(ب) حال كتابة هذه الرسالة ، كانت الفلسفة الاسلامية تدرس بوصفها مادة مستقلة و بجانبها مادة اخرى تسمى الفلسفة . وكان يعهد بمادة الفلسفة الاسلامية لاساتذة غير مختصين فيها : اساتذة العربية غالبا .

لكان العقل واحد ! . ان هذه التقسيمات : دين ، فلسفة ، الخ ... وخاصة التصنيفات المستعجلة التي تحقّر بعض الانتاج الفكري ، تمنع ، بوصفها ترسبا لمسلم تقييمي ، من قراءة الفكر العربي ( وهو الفكر الذي سندرس هنا احدى مناطقه ) ، قراءة حركية .

كم من مرة تجاوزت المناقشات الدينية العقيدة الصرفة فدفعت بالانسان الى عهد جديد في التطور الثقافي ؟ الم يقيم الفكر حقا بقفزات عملاقة في افق خرافي ؟ (١) . فاحيانا تؤدي معتقدات سخيفة ، من حيث هي دوافع البحث ، الى اكتشافات ذات اهمية كبرى .

لا اهمية ، اذن ، عندنا للقصود والدوافع المعنوية التي تدفع الاشخاص المعينين . سندرس ما تؤدي اليه هذه القصود والدوافع بوصفها المناسبات والاسباب المساعدة على بلوغه دون الاهتمام بها ودون رفض فهم التقدم الفكري الذي دفعت اليه بحجة انه يوجد في اعمال دينية او خرافية نستنكف من التعرض لدراستها . وذلك هو المبدأ الثاني الذي تنطلق منه : لا تصدنا النوايا والدوافع التي ، باخضاعها الفعل لظروفه الحسية ، قد تقصر مداه على اللحظة الفريدة التي حدث فيها . لن نهتم الا بما يتجاوز الافعال والافكار والاقوال والنوايا والدوافع لنكتشف مسيرة الثقافة الظاهرة . لن نركز الا على التسلسل النظامي الذي مكن الفكر من تجاوز العالم اليوناني الى عالم سنحدده في هذه الدراسة . ذلك ان

(١) ان علاقة الافق العقائدي بالمعرفة الصرفة هي علاقة الدوافع والحوافز بالنشاط ( اي نشاط ) الذي يقوم به المرء . ولا احد ينكر ان العلم ، حتى في اشد اقاليمه نقاوة ، يتقدم بحركيتين : حركيته الذاتية وحركية دوافع الانسان الخارجة عن نطاق ذلك العلم . وكثيرا ما تتخذ هذه الاخيرة قالب العقائدية الدينية الخرافية او الاجتماعية السياسية او حتى النفسية الشخصية . انظر ، مثلا لذلك ، تقدم الرياضيات وعلاقتها بالمعتقدات الفيثاغورية الخرافية وتقدم الدراسات اللغوية وعلاقتها بالحاجة الدينية لفهم القرآن والمحافظة على سلامته .

يطرح المنهج الذي شرحنا هدفه ومساره مشكلين لا يمكن ان نمر  
دون مناقشتهم :

( I ) - المشكل الاول هو الذي يتأتى من مفهوم « وضع العقل الوجودي  
والمعرفي » . سيعترض علينا ، لا محالة ، ان هذا المفهوم هو صيغة جديدة لما  
يفاد عادة بمفهوم « عقلية » او « روح » . سيقال ان هذين المفهومين لا يطابقان  
شيئا حقيقيا ، بل هما يخفيان الاختلاف والفوارق الموجودة في ما يعطيانه  
وحدة مية ويخفيان ثروته الوجودية . ان جوابنا على هذا الاعتراض موزع  
في جميع اجزاء هذه الدراسة ، اذ مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي »  
يتحدد شيئا فشيئا ، خلال تقدم تحليل العوارض التي تبرز على مستواه .  
لكننا نفضل ان نبين في هذا التقديم حده ، نظاميا وبشيء من الاستفاضة .  
سيوضح ان مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » لا يعني « عقلية »  
او « روحا » ، بل هو النظام الذاتي للثقافة ذاتها . ان مفهوم « عقلية »  
و « روح » يشيران الى شيء آخر يوجد « مابعد » موضوع التحليل ويؤثر  
فيه ويوجهه . فعقلية امة او عهد او روحهما هما اللذان يفسران ( حسب  
مستعملي هذين المفهومين ) شكلا من اشكالهما او احد عوارضهما . العقلية  
او الروح اذن ، يطابقان شيئا وراء الموضوع المعين يحتمه ويجعله ما هو .  
لكن مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » ، كما اسلفنا ، ليس هو الا  
نظام الثقافة ذاته ، وليس امرا يوجد ما بعده ويحتمه .

وسيعرف ، بعد ذلك ، هذا النظام بوصفه وضع جريان عمل العقل في هذه  
الثقافة . ان نظام اي ثقافة يمكن ان يعرض وان يبرز للعيان ، انطلاقا من  
وضع جريان عمل اية وظيفة من وظائفها ، اذ ليس هو الا منظومة اوضاع

الغزالي الذي كان ينوي ، في نقاشه مع الفلاسفة ، الدفاع عن مدرسة  
كلامية معينة (1) ( لنسلم بذلك ) حقق ثورة بواسطة المرور من العقل  
الى الارادة ومن السبب الى القانون ، فحدد ، بذلك ، وضع العقل الوجودي  
والمعرفي تحديدا جديدا . فلا يزعم احد ان الغزالي لم يكن يقصد هذا ،  
ولذلك فلنقتصر على المدى النصالي والديني الذي لنصوصه والذي تعينه  
لنا نوايا المؤلف واقواله الصريحة !

لكن ، عندئذ ، يصبح كل بناء فكري رهين النوايا التي دفعت به الى  
الوجود والوضعية الواقعية التي وجد فيها ، فيفقد ، بذلك ، كل بعد  
حركي وتاريخي وعلمي ثم يموت مع النية العرضية التي صنعتها . ان  
افكار افلاطون وارسطو وكل مفكر عظيم آخر لا تصبح ، اذا قصرناها على  
ظرفها المعاش الا مواقف عرضية ، فتفقد الكلية والبعد الفكري الذي لها :  
ذلك ان كل فكر ، عند بروزه ، ليس الا عملا آنيا ومحدودا بظروفه ،  
وهكذا فلا يكون سقراط وافلاطون وارسطو ... الا مجرد مدافعين عن حقيقة  
ما ضد السوفسطائيين ، اما ما بلغه الفكر من النضج والنتائج ، في هذا  
الصراع والنقاش ، فيرمى به الى الخلف ولا يعار اي اهتمام .

ان الفكر له خاصية العمل العام الذي ، وان كان وليد وضعية معينة  
ومحسوسة ، يتجاوز تلك الوضعية ويخلق وضعية اخرى تتلوها . لذلك  
سنرى كيف ان الغزالي جعل ابن خلدون ممكنا ، بواسطة تجاوزه الفكر  
المابعد والغائي الى الفكر العقلي الذي يخضع للتجربة . فعندما تصبح  
ما بعد الطبيعة غير ممكنة ، كما نراه فيما بعد ، يصبح الفكر  
العقلي المرتكز على التجربة ، الطريق المفتوح الوحيد .

(1) وهذه الدراسة هي طبعا الدراسة الاشعرية التي كان الغزالي تلميذا لام زعمائها  
ثم احد زعمائها الكبار .

جميع وظائف الثقافة ومنظومة جريان عملها او نظامها . ونحن ، اذ نتكلم هنا عن وضع العقل ، فما ذلك الا لكونه هم هذه الدراسة . وما دمنا نبذل هذا النظام انطلاقا من وضع العقل وجريان عمله ، وليس البلوغ في ذاته هدفنا ، بل ما هو الا منهج اخترناه ، فاننا قد محورنا دراستنا على وضع العقل وجريان عمله ، وهو المحور الذي يطرح تصور الغزالي للسببية مشكله .

وسنبين اخيرا ان هذين المفهومين ( وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي - وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني ) يطابقان الوضعية التي نحن بصدد تحليلها :

( 1 ) - فالخصمان المتقابلان يصرحان بانهما ينتميان الى عالمين مختلفين : عالم يوناني من جهة ، وعالم عربي من جهة ثانية .

( 2 ) - وطرفا عملية انقلاب الغزالي ، اي العقل والارادة ، هما ما يخص هذين العالمين ، باعتراف الطرفين المتقابلين نفسيهما .

( 3 ) - ان القرائتين المتقابلتين التين سنحللهاما تبرزان للعيان النظامين الذين نسميهما وضع العقل اليوناني ووضع العقل العربي .

( 4 ) - وكيفما يكون ، فنحن نضع هذين المفهومين اجرائيا :

( 1 ) لتحديد ظاهرة العقل التي تمثل مشكلا في الثقافة العربية والتي سنكتشف انها العقل ذو المدى المابعدى ( 1 ) ، اي ، بالنسبة للعرب ، العقل اليوناني .

( 2 ) واخيرا لادراك مدى التناقض بين الغزالي والفلاسفة . وهو مدى ينحصر ، في مسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي .

( 1 ) المدى المابعدى : dimension métaphysique

لكن الاعتراض ينحصر ، في صميمه ، في نقض الوحدة التي للثقافة بصورة عامة . ذلك اننا لا نعني بنظام ثقافة ما ، الا درجة من الانصهار او وحدة ما للثقافة . وهي وحدة سميها وضعا للعقل او نظاما . ولهذه الوحدة عدة مستويات وعدة وجوه تبرز فيها وحسبها .

اما النقض الحقيقي لمخطط هذا العمل فيمثلته المشكلة التالية : انه مشكل تمثيل الغزالي وابن رشد لوضعي العقل المذكورين الذين ابناهما . ذلك انه ، حتى بعد التسليم بهذين المفهومين ، يبقى مشكل تمثيل هذين المفكرين ، لهما مطروحا ، لكننا لم نزعم البتة ان الغزالي وابن رشد يمثلان باطلاق هذين الوضعين . لقد اكتشفنا فقط ان وضعين للعقل مختلفين يتمايزان ، خلال هذه المسألة ( مسألة السببية ) ، وان كلا من هذين الفيلسوفين يفهم في احدهما ولا يفهم في الآخر . فلم نزعم اذن ، ان كل الغزالي عربي ( بالمعنى الذي حددناه ) وان كل ابن رشد يوناني . بل ان هذه المسألة لا تدور بخلدنا لانها لا تعني دراستنا . ان ما يهمنا هو التالي : ان كون تصور الغزالي غير معقول عند ابن رشد يرجعنا الى نظام غير النظام اليوناني ، ونقد ابن رشد يرجعنا الى النظام اليوناني .

وهكذا ، فعندنا ، عندما نقول ان الغزالي يمثل وضع العقل العربي ، نحن لا نعني غير هذا :

1 - ان تصوره غير مقبول في نظام الفكر اليوناني .

2 - توجد شروط ثقافية عربية تفسر فكر الغزالي .

كذلك ، عندما نقول ان ابن رشد يمثل الفكر اليوناني ، فنحن لا نعني الا هذا :

1 - ان عدم فهمه لتصور الغزالي متأث من كونه ينقده بالرجوع الى نظام الفكر اليوناني .

ص لا شيء في تصور ابن رشد ، يفيد بأنه قد أدرك شروط فكر الغزالي

مشكل آخر ، أكثر أهمية من مشكل السببية ، يبرز في هذا النقاش بين الفكر العربي واليوناني ، فيفرض عليه إثارة ويؤكد يفتك منه ركن البحث أعني مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . لقد بدا لنا ان هذه المسألة هي المسألة الأساسية وما المشكل الأول ( مشكل السببية ) إلا عروضها السطحي . ذلك ان مسألة وضع العقل تميز ، حسب وجهة نظر هذه الدراسة ، الحضارة العربية كلها ، إذ ، من خلالها ، يصبح نظامها كله شفافا . ويبدو ان الغزالي أول مفكر قام بدراسة هذه المسألة باستقصاء ونظام .

يتفرع عن مشكل التمثيل في منهجنا ، قضية ثانية عويصة . فالتصور الذي يدافع عنه ابن رشد هو تصور أرسطوطاليسي - أفلاطوني . والقضية الثانية العويصة تطفو مما يبدو وكأننا نضعه لتمثيل ابن رشد للفكر اليوناني . فهل يمكن حصر الفكر اليوناني جميعه في الأرسطوطاليسية - الأفلاطونية ؟ .

لجوابنا على هذا وجهان :

- نعني بالصفة « يوناني » التي أسندناها لوضع العقل المقابل ، ما كانت العرب تسميه يونانيا عندئذ . وليس ذلك إلا المدى الوجودي الذي ينسب للعقل المزعوم كليا .

ولكن ، حتى ، بغض النظر عن هذا التضييق ، فإن فكر أرسطو وأفلاطون يمثل الفكر اليوناني كحصيله أو كرد فعل لجميع ما عرفت اليونان من الأفكار والمسائل . فمهما كان انتماءها الفكري ، كانت جميع المدارس بعد أرسطو وأفلاطون ، إلى ان وضعت مسألة العقل بهذه الطريقة من قبل الفكر العربي

( في ما سنصفه بمناسبة دراسة السببية ) - أرسطوطاليسية أو أفلاطونية ( معهما أو ضدتهما أو بالنسبة اليهما ) أي انها كانت أساسها العقل واتجاهها المعرفة المابعدية ( بما في ذلك اللاادرية والشكاكين ) .

ولكن ما يعنينا هنا هو ما كانت العرب تفهم من الصفة « يوناني » . وضد هذا المعنى عبر الفكر العربي عن موقفه برفضه ما بعد الطبيعة وبإعادته تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . بعبارة وجيزة ، نحن نعني بلفظ يوناني ما كان يعنيه هذا اللفظ عند المتكلمين المدرسين ، وما يجعلنا نفهم النقاش الدائر حول السببية . فليست لنا مزاعم أخرى . لسنا نقصد مقارنة الفكر اليوناني في ذاته بالفكر العربي في ذاته . فذلك امر يتجاوز نطاق هذه الدراسة ، ان سلمنا بإمكانه ، إذ كونهما ، في ذاتهما لا معنى له ، أو هو ، على الأقل ، غير قابل لان يعلم .

نعتقد الان انه بإمكاننا ان نتقدم في البحث في تصور الغزالي للسببية ، ما دمنا قد عينا الاحداثيات التي نطلق منها . بذلك نتجنب كل سوء تفاهم حول اهداف هذا العمل ومنهجه . لم نجب عن كل الاعتراضات الممكنة . لكن ما يتعلق منها بالمنهج اعتبرناه اهمها ، فبحثنا فيه وناقشناه مقدما . وليس بالامكان التنبؤ بجميع الاعتراضات فنتجنبها .

## الباب الاول

نقاش السبيية ومعناه



## الفصل الاول

قراءة الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة

يوجز الغزالي تصور الفلاسفة للسببية في هذه العبارة « ... حكمهم ( يعني الفلاسفة ) بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ، ولا في الامكان ، ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ... » (1) يمكن ان نستخرج من هذا النص عناصر ثلاثة يجب فصلها عن بعضها البعض ، لفهم هذه المسألة .

( 1 ) نلاحظ وجود ترابط بين اشياء عالم التجربة وحوادثه ، اي بين اشياء العالم الطبيعي وحوادثه ( ان الغزالي يعنى بالسببية من حيث هي مبدا الطبيعات ) . وهذا الترابط المشاهد يمثل معطى ليس لاحسد ان ينكره . والغزالي يسلم بوجوده ، ونقده لا يقصد هذا الوجه منه .

( 2 ) يدعي الفلاسفة ان تلك الترابطات ضرورية اي لا يمكن الا تقع . فاذا وجد السبب وجد المسبب ، لا محالة . وكذلك العكس . واذا انعدم السبب انعدم المسبب ، ضرورة . وكذلك العكس . ويعتبر الغزالي هذه الدعوى اهم ما في تصور الفلاسفة السببي . ذلك ان الحتمية السببية تمثل المركز الذي يصوب نحوه نقده .

( 3 ) واخيرا فان دعوى الفلاسفة الثالثة تضع ان الله ذاته لا يمكن ان يوجد السبب دون المسبب او المسبب دون السبب . ذلك ان الله نفسه ، سبب يفعل بطبيعته . وهذه الدعوى يعتبرها الغزالي اساس تصور الفلاسفة السببي ، وان كان هؤلاء - كما يلاحظ ذلك ابن رشد - لا يقولون بذلك نصا .

(1) الغزالي ، تهاافت الفلاسفة ، طبعة سليمان دنيا ص 222 .

نعم ان الغزالي لا ينكر كون هذا المبدأ ضمنيا وليس صريحا عند الفلاسفة . ولكنه يستنتجه من مفهوم الاله عندهم كفاعل بطبيعته . فاذا كانت السببية ضرورية وكان الاله يفعل كسبب طبيعي ، فان الاله نفسه خاضع لقواعد تتجاوزه .

لذلك يكشف الغزالي ، رغم اعتباره السببية مبدا طبيعيا ، ان اساسها مابعدى او الهى = الله من حيث هو سبب يفعل بطبيعته اذ يفيض عنه الوجود ( التصور الاقلاطوني المحدث او الاقلوطيني ) او من حيث هو محرك اول وغاية ( التصور الارسطي ) او من حيث هو الاثنان معا . وهو يتهم خاصة التصور الفيضي ، بوصفه مصدر الحتمية السببية .

وفعلا ، فان الفيضيين يرون ان الله يفعل بطبيعته وليس عن روية (1) وتجربة . كل شيء يفيض عنه ، مثلما يفيض عن الشمس نورها . لذلك يخصص الغزالي فصلين من تهافت الفلاسفة لهذه المسألة : احدهما لنقد مفهوم الفعل الطبيعي ، والثاني لنقد الفيض نفسه .

ان تصور الفلاسفة الذي عرضنا صياغته الغزالية ، يطرح لعلم الكلام مشاكل ثلاثة . وهذه المشاكل ستدفع الغزالي ، كما يصرح بذلك في التهافت ، الى دحض الحتمية السببية . فهو اذا يقدم الذود عن بعض المواقف الكلامية دافعا اساسيا لنقده . وسنتساءل في ما بعد ، هلا يوجد وراء هذا الدافع الكلامي مبرر آخر ليس تحزيبيا ( لمدرسة ما ) ؟  
وهذه هي المشاكل التي اشرنا اليها :

١ ( المشكلة الاولى : اذا كانت حتمية الفلاسفة السببية صادقة ، فلا مكان اطلاقا للمعجزات : ... وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبغي

عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة ، من قلب العصى شعبانا ... ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا ، احال جميع ذلك » ( ١ ) .

٢ ( المشكلة الثانية : له نفس اهمية المشكلة الاولى ، الذي ليس الا حالة خاصة منه ) ويتميز عنه لانه يقابل عقيدة دينية تختلف عن السابقة ) . اذا كان مجرى العالم ضروريا ولا يمكن ان يكون غيره ، فلن يبقى لقدرة الله المطلقة من وجود : « فلزم الخوض في هذه المسألة لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة سا اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء » ( ٢ ) . ذلك ان اثبات مبدا سببي مطلق يحد من سلطان الله وقدرته المطلقة .

٣ ( المشكلة الثالثة : ) اهمها ثلاثتها لان الاولين ليسا الا حالتين خاصتين منه ) يصوغه الغزالي كما يلي : « انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن . والواجب مستغن عن علة . فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب » ( ٣ ) . يوجه الغزالي هذا النقد الاخير للفلاسفة لانهم يريدون ان يعوضوا الفاعل الحر ( الله ) بالطوائع الفاعلة والمنفعلة . فاذا كان كل ما في العالم ضروريا في تعييناته وفي وجوده فالعالم اذن يفسر بذاته ولا حاجة لنا بالله . واذن فهي دهرية بحثة . لذلك يبادر الغزالي بالقول ان الموقفين الوحيديين الممكنين للمفكر هما الموقف الدهري والموقف الكلامي . اما الفلاسفة الالهيين الذين يثبتون وجود الله ، مع قدم العالم وضرورته ، فهم يتناقضون . وموقفهم لا يعقل . اذا كان كل ما في العالم ضروريا ، وكان الله نفسه خاضعا للضرورة

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 222

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 224

(٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 103

(١) الفعل عن روية هو الفعل المسبوق بالوعي ومحاوراة الذات في اختيار القرار .

يبدأ الغزالي بنقد الاساس : اي تصور الفلاسفة لله كشاعل بطبيعته .  
 قاله ، عند الفلاسفة ، هو ضرورة الوجود الغائية او سبب التناسق الكوني  
 والوحدة او سبب حقيقة الموجودات : وهذه الغائية هي مبدا الفلسفة  
 التفسيرية في ما بعد الطبيعة وفي الطبيعة وفي الاخلاق . - ان حقيقة الله  
 تنطبق مع العقل ، اكانت تلك الحقيقة هي الخير او العقل او الوحدة او  
 الوجود . فهو عقل او سبب تعيين (أ) لدرجة ادنى من الموجود ( المادة ،  
 الحاوي ، الاتينية ، الخ (ب) ... ) لا تخضع له . وهذه التعيينات الوجودية  
 تفيض عن الله باقتضاء طبيعته ضرورة . ففي طبيعة الله ان يوجد العالم ،  
 وان يكون ما هو ، ليس غيره ولا قبل حدوثه ولا بعده ، ولكن ازلا وابدا وحسب  
 الابداء والخصائص التي له . فالعالم موجود ضرورة وهو احسن العوالم  
 الممكنة . هذه الحتمية الغائية عقلانية اذن .

يدحض الغزالي هذا التصور بواسطة اعتراضات دينية واعتراضات  
 فلسفية ثم بواسطة نقد الحتمية الغائية . فاما الاعتراضات الدينية فهي  
 ليست سوى المشاكل الثلاث التي يطرحها تصور الفلاسفة لعلم الكلام .



اما الاعتراضات الفلسفية فاهمها تلك التي يوجهها للفيضية . وهذا  
 نصها « ما ذكرتهه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات  
 لو حكاها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » .

(أ) عين الشيء اي جعله عينا او متعينا بمعنى خصصه وميزه عن غيره وجعله هذا  
 الشيء الفردي المشار اليه .

(ب) المادة : Matière ، الحاوي : Receptacle ، الاتينية : Dyade

( التي تسمو عليه ) ، فلماذا اللجوء لهذا المبدأ الذي لا فائدة ترجى منه :  
 الله ؟ الا يمكن لسلسلة العلل التراجمية ان تقف عند العالم عوض صعودها  
 الى مبدا يتجاوزه : الله ؟ انه بالامكان ان يكون في طبيعة العالم - ما دام  
 الفلاسفة يرون له طبيعة - انه يوجد بذاته . وبذلك تكون الطبيعة مبدا  
 تفسير كل شيء ! لكن عندئذ ، يتعلق الامر بافعال والانفعالات لا تفهم وبطوائع  
 ذوات انفس : انها النفسانية (أ) الغائية التي تكمن تحت تصور  
 الفلاسفة السببي .

تلك هي المشاكل الثلاثة التي يطرحها للمتكلمين اثبات الفلاسفة للحتمية  
 السببية . والغزالي يقدمها بوصفها الامر الذي حفزه لدحض الحتمية .  
 بذلك لا يكون الغزالي الا التلميذ الذكي الذي يستعمل ، دفاعا عن مدرسته  
 الكلامية ، كل الوسائل المتاحة لتهديم نظريات الخصم . بل ان ابن رشد  
 سيحاول خلع هذه الحلية عليه .

ان التمييز بين تلك المشاكل الثلاثة لا بد منه قبل البدء في دراسة نقد  
 الغزالي للحتمية السببية . فهو الذي سيسمح لنا بادراك حركة هذا النقد .  
 ونحن نميلز فيه مستويين : الاول يتعلق باساس تصور الفلاسفة والثاني  
 يخص هذا التصور نفسه .

ثم يضيف ساخرا : « سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة . ولكن كيف لا تستحيون من قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ . وما الفصل بين قائل هذا وبين قائل ، عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود ، وانه يعقل نفسه وصانعه فقال : يلزم عن كونه ممكن الوجود فلك - فيقال : واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه ؟ ! وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئا آخران . وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ، اذ امكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا . فلست ادري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات ... » (I) .

وهكذا فان الغزالي يستشع الفيزية عقليا . ورفضه لهذه النظرية يرتكز على علل ثلاث :

الاولى : ان الفيزية لا تحل المشاكل التي يفترض انها تحلها : فاذا كان لا يصدر عن الاول الا موجود واحد فمن هذا لا يمكن ان يصدر الا موجود واحد كذلك . واعتبار الجهة « كونه معلولا ... » وكونه يعقل نفسه - وكونه يعقل صانعه ، الذي يهزا منه الغزالي لا يجدي الفلاسفة نفعا . فالعلاقة بين تناسق النظام اللفظي ونشأة الكون هي علاقة سحرية بحتة : علاقة توافق لفظي (1) .

الثانية : ان نتائج هذه النظرية الشيعية ليس لها الا ان تخرج الفلاسفة : اذا كان الله يفعل طبعيا فالكلام عن حكمته وعلمه لا معنى له :

« وعندكم ان الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الارادة والاختيار ، بل لزوم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس . وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين ، فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله . وهذا النمط ، وان تجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضي علما للمفاعل اصلا ... » (I) :

الثالثة ، وهي اهمها : تنتج عن مفهوم الضرورة . بالرغم عن كون هذه العلة الاخيرة لا تقف عند نقد الفلاسفة بل تتجاوزه نحو تصور الغزالي للسببية ، فاننا نذكرها هنا مع الرجوع اليها في الابان لتوضيحها . فعند الغزالي ، ادعاء ان العالم ضروري من حيث وجوده وتعييناته ، خلو من كل معنى . اذ الضروري هو ما نقيضه مستحيل . بعبارة اخرى ، ما دمنا لا نستطيع استنتاج وجود العالم وتعييناته فلا يمكن ان نزعمه ضروريا . وما دام تصويره على غير ما هو عليه لا يلزم اي تناقض ، فليس هذا العالم ضروريا في شيء : « ان هذا مكابرة للعقل ... فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها ، فهو تحكم بارد فاسد ... » (2) .

3

بعد هذا النقد للأساس المابعدى واللاهوتى ، يحاول الغزالي نقض

(I) الغزالي نفس المصدر من 186 - 187 .

(2) الغزالي نفس المصدر من 103 .

(I) الغزالي ، نفس المصدر من 138 - 139 .  
(1) علاقة توافق : Relation de correspondance وهي إحدى العلاقات السحرية التي يعتمدها السحرة مبدا تفسيريا .

الحجج التي يستعملها الفلاسفة لتدعيم تصورهم السببي . يميز الغزالي ، في تهافت الفلاسفة ، حيث يدرس مسألة السببية ، مستويات ثلاثة تقابل حجج الفلاسفة الثلاثة .

المستوى الاول : ادعاء ان فواعل العالم الخاصة تفعل بطبعها . ويقابل هذا الحجة التي يستقيها الفلاسفة من الملاحظة والتجربة .

المستوى الثاني : نسبة كل فعل الى فاعل سام ( الله ) او الى محرك اول يفعل هو ايضا بطبعه وليس بحرية بينما تتفاعل موجودات العالم وتتفعل حسب استعداداتها المحددة . ويقابل هذا المستوى حجة الفلاسفة الثانية : حجة الشروط الوجودية لامكانية المعرفة .

المستوى الثالث : انعدام النظام الذي ينجر عن كون الله يفعل بحرية ، اذا كانت هذه الحرية لا يحدها الا مبدا عدم التناقض . فالفلاسفة يستخرجون من ذلك دليل انعدام النظام الوجودي ، في حالة نفي الحتمية السببية .

سنعرض لهذه المستويات واحدا واحدا . لكن لننبه حالا ان الغزالي يستعمل في دحضه للفلاسفة ، طريقتين : احدهما جدالية (1) وتتمثل في دمج الفلاسفة بنظرياتهم ذاتها ، والثانية ايجابية تحاول بناء نظرية في المعرفة لا تركز على الحتمية السببية . وقد توقعنا الطريقة الاولى في الخطا ان هي تخيل لنا ان الغزالي يعتقد احيانا افكار الفلاسفة .

تبدا مناقشته تلك المستويات الثلاثة بالمثل التالي : « والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول . فلنعين مثلا واحدا ، وهو الاحتراق

(1) جدالية : Polémique وسنستعمل دائما « جدال » بمعنى المعاندات الحوارية تمييزا لها عن الجدل بمعنى العلاقة بين المتناقضين في ذات الوجود

في القطن مثلا ، عند ملاقة النار ، فاننا نجوز الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقة النار . وهم ينكرون جوازه . والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات ... « (I) وتلك المقامات هي المستويات الثلاثة التي احصيناها .

× ● ×

فيم يتمثل المستوى الاول ؟ يقول الغزالي : « المقام الاول : ان يدعي الخصم ، ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لحمل قابل له . وهذا مما ننكره ؛ بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرقة بين اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى ، اما بواسطة او بغير واسطة . فاما النار ، وهي جماد ، فلا فعل لها » (2) . نقطتان اساسيتان نحتفظ بهما من هذا النص : النقطة الاولى تتعلق بهذا الاقرار المفارقي : « فاما النار وهي جماد فلا فعل لها » . اذ يبدو ان الغزالي يميز من ناحية اخرى ، بين نوعين من الفعل : الفعل عن روية والفعل الطبيعي الذي هو ممكن بالنسبة للكائنات الجامدة (ا) اما النقطة الثانية فهي ارجاع كل فعل الى الله بطريقة مباشرة او غير مباشرة . النقطة الاولى اذن تنفي وجود طبيعة فاعلة في النار لكونها جامدة . ونفي فعل النار لانها جامدة ، لا يعنى ان الغزالي نفساني (ب) النظرة ، بل يعنى ، على النقيض ، انه ادرك طبيعة العلاقة والفعل السببيين النفسانية .

(I) الغزالي ، نفس المصدر ص 225 - 226

(2) الغزالي ، نفس المصدر ص 225-226

(ا) يخصص الغزالي للتمييز بين هذين النوعين من الفعل فصلا كاملا في التهافت ولكنه يلج على الطابع المجازي بالنسبة لما يسمى فعلا بالطبع .

(ب) تستعمل مصطلح « نفسانية » لافادة ما عرب بانيمية Animisme وذلك اشتقاقا من النفس على مثال اشتقاق انيمية من انيما . وذلك افضل من تعريب يمجه السمع مثل كلمة انيمية .

فالفزالي يعني ، كما سنرى ذلك في دراسته النظامية للعلاقات التي يعتبرها ضرورية ، أن الفعل والانفعال السببيين ينتجان عن تصور نفساني للعالم حيث ينطبق مفهوم « الطبائع » على مفهوم « النفوس » . إذا سلطنا بيزور ظاهرة عن وضعية يساهم فيها عدة عناصر ، فإن هذه الظاهرة يجب أن تنسب لا إلى أحد عناصر هذه الوضعية ، إذ ليس لأي منها فعل في الآخر ، ولكن لله . أي أن الفزالي يخلي الطبيعة من كل نفس ليجعل منها نظاما من المساوقات (١) والتتاليات (ب) العادية والقابلة لأن تعلم (سنرى كيف ذلك ) ثم يفرد هذه الحياة المنبثقة في العالم ( التي تتضمنها نظرية الطبائع الفلسفية ) فيعين حيزها في مصدر غير قابل لأن يعلم ( سنرى لم ذلك ) : إرادة الله . وهكذا فهو لا يسلم بوجود الفعل السببي إلا مرة واحدة ، ويعين حيزه خارج العالم ، وليس في كل مكان داخله . وبدون ذلك تصبح المعرفة غير ممكنة .

أن موضوع الرهان في هذا النقاش ، كما سنرى ذلك ، هو مثال التفسير في الطبيعيات . فعند الفلاسفة يوجد داخل كل شيء ، صانع يصور المادة حسب مثال ( الصورة ) ( ج ) لهدف معين ( الغاية ) ( د ) وهو صانع غير حر ( الطبيعة ) ( هـ ) ، أما الفزالي فيرى ، إذا قبلنا تخيل الأمور هذا ، أنه يكفي أن نفترض وجوده في موجود واحد هو الله . لكن هذا الموجود ليس صائما ، إذ الوضعية الرباعية ( أسباب الفلاسفة الأربعة ) لا وجود لها . فالمثال ( الصورة ) والهدف ( الغاية ) والحامل ( المادة ) مفقودة . أن الله

Concomitances	١) المساوقات
Successions	ب) التتاليات
Forme	ج) الصورة
Fui	د) الغاية
Nature	ه) الطبيعة

صانع من نوع فريد : فالمخلوق واحد في فعل الخلق ( وليس مركبا من عناصر أربعة ) . أن الله لا يتامل صوراً يحققها بتصوير المادة لغاية ما . وتلك هي الحرية الإلهية المطلقة التي يمثل مفهومها أحد أسس نظرية الفزالي في وضع العقل الوجودي والمعرفي . أن إله الفلاسفة الصانع عقل أو صانع حكيم ، وحتميتهم السببية تتحد مع وضع هذا الصانع الذي يتخذ باطن كل شيء مسكنا له !

وكما اسلفنا ، فإن مقام النقاش هذا يقابل الحجة التي يستقيها الفلاسفة من الملاحظة والتجربة : « وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار والملاحظة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها ... » ( ١ ) أن حجة الفلاسفة لإثبات فعل موجودات العالم ، سطحية ، إذ يبين التحليل أن ملاحظتهم تخطئ بين رابطة التساق والتتالي المكاني - الزمني ( عندها ) وبين الفعلية ( بها وأنه لا علة له سواها ) . والفزالي ، بكشفه هذا الخط ، يهدف إلى بيان أن نسبة الفعل إلى موجودات العالم كاذبة . وهو يتمكن بذلك من إرجاعها لإرادة الله الحرة من كل ضرورة .

وهذه هيأة نقد الفزالي :

١ ( لا يثبت تساق الفعل المكاني - الزمني والشيء الحادث أن الأخير متأث من الأول ،

٢ ( فيمكن إذن إرجاع الفعل إلى إرادة الله ،

٣ ( وما دامت هذه الإرادة حرة فما حدث كان يمكن ألا يحدث :

« وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة القطن النار ،

( ١ ) الفزالي ، نفس المصدر ص 226

امكن في العقل ، الا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة ... » (I) ثم يضيف موضحا : « فليس بمستحيل في نفسه ، مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار » (2) .

× ● ×

لكن الفلاسفة لم تفرغ سهامهم ! فحتى يعد التسليم بان الفاعل ليس موجودات العالم ، فانهم يخضعون الفاعل الاسمي للحمية السببية . لذلك فان دحض حجته الاولى لم يخلص الغزالي . ذلك ان النقاش بلغ الان مستواه الثاني : « المقام الثاني مع من يحكم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة ، الا ان تلك المبادئ ايضا تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس ، وانما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها ... واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار ؟ » (3) ان المسلك الذي استعمله الغزالي لنفي الحمية السببية والمتمثل في ارجاع الاحداث الى ارادة حرة ، يصطدم بقصور الاله عند الفلاسفة ، وهو التصور الذي راينا الغزالي يعتبره اساس حتميتهم السببية . وحجة الفلاسفة لتأسيس نظرية الاله عندهم هي الشروط الوجودية لامكانية المعرفة .

وسيستعمل هنا مسلكين لدحض الفلاسفة نقلاً بترتيبهما في العرض لزيادة الوضوح . لكن هذا القلب قد يبدو وكأنه حيلة لتغطية تنازل قام به الغزالي لنظرية الفلاسفة . ففي المسلك الاول يؤكد الغزالي ان

(1) الغزالي ، نفس المصدر ص 237

(2) الغزالي ، نفس المصدر ص 236

(3) الغزالي ، نفس المصدر ص 228 - 229

الروابط بين الاحداث والاشياء ليست ضرورية وان الله يفعل بحرية . اما في المسلك الثاني فيبدو وكأنه يسلم بوجود روابط ضرورية حتى يتجنب النتائج الشنيعة ( المنجرة عن الاولى ) التي يجابه بها الفلاسفة . لكن هذا التنازل هو ، في الواقع ، وهم ، كما سنفى ذلك .

فلنبدا اذن ، بالمسلك الثاني : « المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو انا نسلم ان النار خلقت خلقة ، اذا لاقاهما قطنتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه . ولكن مع هذا يجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما بتغيير صفة النار او بتغيير صفة النبي ... او تحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحما وعظاما ، فيدفع اثر النار ... » (I) . يستنتج ابن رشد من هذه الفقرة ان الغزالي ، اذ لم يستطع التمسك بنظريته النافية لضرورة الرابطة السببية ، يسلم في هذا المسلك بوجودها . لكن اعراض ابن رشد هذا ليس له من الصحة الا الشبه والوهم . فليس مصادفة ان يتجنب الغزالي لفظة « طبيعة » ليعوضها بـ « خلقت خلقة » او بـ « صفة » . وليس مصادفة كذلك ان يقول « التشنيعات » وليس « الشناعات » . فهر اذن لا يسلم بان ما يؤدي اليه المسلك الاول شنيع في نفسه عقليا .

لماذا اذن استعمل الغزالي هذا المسلك الثاني ، اذا لم يكن يهدف به الى التسليم بضرورة الرابطة السببية ؟ انها مجرد طريقة في الدحض : فهو يعني بهذا المسلك انه ، حتى اذا سلمنا للفلاسفة ضرورة الرابطة السببية ، فلا شيء يثبت ان مجرى الاحداث الحقيقي ينطبق مع علمهم به ويقتصر عنه : « فاذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ولم نقف على كنهها

(1) الغزالي ، نفس المصدر ص 232



ولم يكن لنا سبيل الى حصرها ، فمن اين نعلم استحالة حصول الاستعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ؟ - ما انكار ذلك الا لضييق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة ... (1) . لكن الفلاسفة - كما يقول الغزالي ذلك في المنقذ من الضلال - يعتبرون الوجود مطابقا لتصورهم اياه وهو ما يسمونه معرفة ضرورية : « واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات ( فلنلاحظ استثناء البراهين الرياضية والمنطقية المقصود ) مبني على هذا الجنس : فانهم تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يالفوه قدروا استحالاته ... » (2) . اما العلة التي قدمنا من اجلها هذا المسلك ، فهي بيينة : اثبات ان تنازل الغزالي المزعوم ليس الا وهما ، ثم ارادة الخروج من العرض الجدالي الذي ادى بالغزالي ، في محاجته للفلاسفة الى اجبارهم ( وان بتسليم مبدا الضرورة السببية ) على الاعتراف بغلوهم في اعتبار الوجود مطابقا لتصورهم اياه .

المسلك الاول اذن ، هو الاهم عندنا . فهو يقابل نقض الحجة التي يستقيها الفلاسفة من شروط المعرفة الوجودية ولا يكتفي بسجرد هدف جدالي هو دمجهم بنظريتهم . وهذا التوضيح ضروري قبل دراسة جواب الغزالي بخصوص هذا المستوى الثاني ، الذي سيتعين فيه وضع العقل الوجودي والمعرفي من خلال بحث الشروط الوجودية للمعرفة .

وهذا نص حجة الفلاسفة ، في صياغة الغزالي . اذا لم توجد الحتمية السببية يصبح العلم مستحيلا : « فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة .

فانه اذا انكر لزوم السبببات عن اسبابها واضيفت الى ارادة مخترعها ، ولم يكن للارادة منهج مخصوص معين بل امكن تفننه وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداء مستعدة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق له الرؤية . ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا . ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا ، او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبيا والذهب حجرا . واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول : لا ادري ما في البيت الان . وانما القدر الذي اعلمه انني تركت في البيت كتابا ، ولعله الان فرس قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه . وانني تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها الان قد انقلبت شجرة تفاح ، فان الله قادر على كل شيء . وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذرة ، بل ليس من ضرورة الشجرة ان تخلق من شيء ، فلعله خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الان وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان ، فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، فلا بد من التردد فيه . وهذا فن يتسع المجال في تصويره . وهذا القدر كاف فيه » (1) . ان الفلاسفة انفسهم لا يمكن ان يعترضوا باكثر مما صاغه الغزالي باسمهم ، ضد نفسه ، ولا اشد دقة وعمقا .

الفهم الاول الذي يتبادر الى الذهن ، قد يعتبر هذا الاعتراض متعلقا بعدم النظام الذي ينجر عن نفسي الحتمية السببية . ولكنه يتعلق ، في

(1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، طبعة سليمان دنيا ص 229 - 232

(1) الغزالي ، نفس المصدر ص 234  
(2) الغزالي ، المنقذ من الضلال طبعة 3 عبد الحليم محمود 1382 هـ ص 192 .

الواقع ، باستحالة المعرفة المنجزة عن عدم النظام الناتج عن نفي الحتمية ، كما تبين العبارات : « فليجوز كل واحد منا » . « فينبغي ان يقول لا ادري » . « فليتردد وليقل » - فعلا فالغزالي سوف لا يهتم بالفهم الاول الممكن - اذ هو لا يعتبر ما احصاه على لسانهم من شذاعات امرا مستحيلا - . ولكن ، مع اعتقاده بإمكانه ، فهو يعلم انه لا يوجد لاعلام الله لنا به . وهذا جوابه على هذا الاعتراض العويص الذي صاغه يكامل الدقة وبدون مساعدة نفسه : « والجواب ان نقول : ان ثبت الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع ان هذه الامور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز ان تقسح ويجوز الاتقح - واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهانتنا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » (1) .

يجيب هذا النص الفلاسفة بحل المشكل الذي طرحوه : مشكل امكانية المعرفة بدون الحتمية السببية . ان الفلاسفة لا يتصورون المعرفة الصادقة الا ضرورية لذلك هم يسقطون هذه الضرورة على الوجود حتى يوفروا للمعرفة شرط امكانها الوجودي . لكن ، لكونه حذف فكرة الضرورة في مجرى الاحداث ، اصبح واجبا على الغزالي ايجاد مبدا آخر ، غير الضرورة ، يؤسس عليه المعرفة .

ان امكانية كل ما قدمه الفلاسفة من شذاعات ( كما صاغها على لسانهم ) لا ينكرها الغزالي ، ولكنها لا تعني مجرى العالم بدون نظام ، اذ ليس هذا مبحث الغزالي ، بل تقيد ان الضرورة غير موجودة في الوجود .

(1) الغزالي ، نفس المصدر ص 230 - 231 .

لا يجب ان نستنتج من كون هذا المجرى ممكنا ان العالم بدون نظام (1) . لا يمكن ان نستنتج الا ما يلي : فكرة الضرورة وهم ، ويمكن ان يكون للعلم مبدا آخر غير الضرورة التي لا شيء يثبت وجودها في الوجود ، ولا شيء يثبت كذلك ان العلم لا يكون الا بالنسبة لمعلوم ضروري . يرى الفلاسفة انه اذا كان الشيء ممكنا ، فمعناه انه يمكن ان يقع والا يقع ، ولا يمكن اذا ان نعلم ضرورة هل سيقع ام لا (ب) . والغزالي ، كما اسلفنا ، يحل مشكل المعرفة هذا . وهو حل سندرسه لذاته في الباب الثاني من هذا العمل .

ان شرط امكانية المعرفة ليس الضرورة التي وضعت وهميا في باطن الوجود ، بل هو الاعتقاد والعادة : « فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهانتنا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » (1) اي ان نظام الكون الذي يعتمد عليه علمنا ليس هو ما هو لكون الضرورة موجودة بل لاعتقادنا بان الله قد قضى بذلك واعلمنا به : « فلا مانع اذا ان يكون الشيء ممكنا ، في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه ، في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت » (2) .

ولكن كيف يعلمنا الله بانه لم يصنع هذه الممكنات ؟ يكون ذلك بواسطة

(1) ليس هذا موضوع دراسة الغزالي انما موضوعه يتعلق بامكانية المعرفة في حالة انعدام الضرورة في الوجود .

(ب) ان ذلك من اهم مبادئ نظرية العلم الارسطية - لا علم الا بما هو ضروري ثابت او بما هو على الاكثر . و « ما هو على الاكثر » الارسطية ليست الاحتمال بل الضروري غير الثابت مثل الكسوف والخسوف ( انظر التحليلات الثانية لارسطو ) .

(1) الغزالي ، نفس المصدر ص 230 - 231 .

(2) الغزالي ، نفس المصدر ص 231 .

الاعتقاد والعادة الذين يعطيان للمعرفة أساسها النفسي وكذلك بواسطة الايمان بالله وبقضائه الذي يعطي المعرفة أساسها الوجودي : « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تنفك عنه » . وهكذا فانه بإمكان المرء « ان يقول ادري » وان « لا يتردد » وان « يتنبأ » بما سيحدث . ويمكنه الا يشك في ثبات الاشياء والعالم ، وليس ذلك لوجود الضرورة في مجرى العالم بل لاعتقادنا في وجود الثبات من جراء الايمان ( دينيا ) والعادة ( نفسيا ) .

ان معرفة الطبيعة ( موجودات العالم ) تظل ممكنة رغم انعدام ضرورة الرابطة السببية . واساس هذه المعرفة الاعتقاد والعادة . ولكن منذئذ لن يبقى بإمكان المعرفة ان تطمح الى مدى وجودي . هي مقصورة على التجربة والعمل الخاضع للتجربة . ان هذا الجواب يكتشف ، في نفس الوقت الذي يحل فيه المشكل الذي يطرحه الشرط الوجودي (1) لامكانية المعرفة ، الهم الذي تتضمنه فكرة الضرورة ، ببيان انها ليست الا العادة ، فيجد بذلك من دعاوي المعرفة التي ، من ثم ، تفقد كل مدى وجودي .

= ● =

وهكذا نصل الى مستوى النقاش الثالث : « فان قيل : فنحن نساعدكم على ان كل ممكن فهو مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور . ومن الاشياء ما تعرف استحالة ، ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان . فالان ما حد المحال عندكم ؟ فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا : ان كل شيتين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي

وجود احدهما وجود الآخر . وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ، ويقدر ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين ، محقق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه ، وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله تعالى . وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم وعلى قدرة الفاعل . وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فينقلب الجوهر عرضا وينقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهباً ويلزم عليه من المحالات ما لا حصر له ... » (I) . يقابل هذا المستوى الحجة التي سيتمدها الفلاسفة من انعدام النظام الذي ينجر عن نفي الضرورة السببية ، حتى في صورة حد عدم الحتمية بمبدأ عدم التناقض ( حد حرية الارادة الالهية ) . فكل شيء عندئذ يمكن ان يستحيل الى كل شيء ولا يمكن ان نستنتج امراً من امر !

لقد سلم الفلاسفة للغزالي ( تنازلاً ) ان الله يستطيع كل ما هو ممكن ، ولكنهم يطالبونه بالتسليم بانه لا يستطيع المستحيل اي التناقض . ان معنى اعتراض الفلاسفة واضح : هنالك امور ممكنة ، اي غير متناقضة ، لا يستطيعها الله والا اصبحنا في عدم النظام الكوني (1) . واذن فتعريف المحال بانه عدم التناقض المنطقي فقط وليس عدم التناقض الوجودي يفتح الباب امام انعدام النظام . كذلك فمعنى جواب الغزالي واضح : المحال هو عدم التناقض ولكن ما عليه الوجود لا يمكن ان يوصف بالضرورة وغير ما هو عليه بالمحال . واذن ، ارادة الله ، في فعلها الابداعي ،

(I) الغزالي ، نفس المصدر من 233-234 .  
(1) انعدام النظام الكوني : Chaos universel

(1) الشرط الوجودي Condition ontologique

لا تخضع لمبدأ عدم التناقض ( الذي هو منطقي بحت وليس وجوديا ) .  
أما جميع المفارقات التي يعترض بها الغزالي على نفسه باسم الفلاسفة فهي مقصودة . إذ هي في الاغلب الأدلة الاشعرية التي يعتمدونها لاثبات وجود الله وصفاته .

إن نقض هذه الحجة ، وهو أكثر تعقيدا من دحض الغزالي للحجتين السابقتين ، يتركب من عناصر ثلاثة . فالغزالي يسلم دون تردد ، بأن المستحيل هو المتناقض ، ولا يمكن إلا أن يفعل ما دام ذلك يمثل إحدى ركائز تصوره السببي : ( المستحيل هو المتناقض وهو مبدأ منطقي لا فاعلية له ) . ثم هو يحلل المفارقات التي يوردها الفلاسفة ليبين أنها ترد إلى تناقض في العبارة ( المعنى الوحيد للتناقض ) أو إلى وهم أو إلى سرفة ترتكز على العادة .

4

وأهم ما يعنينا في هذه الأجوبة هو هذا العنصر الثالث والآخر : إذ هو يعتمد فيه على الحل الذي اختاره لمشكل المعرفة ويزيد ذلك الحل تحديدا وتعيينا . يعتقد الفلاسفة أنهم دمغوا الغزالي عندما يقولون إن نفي الحتمية السببية ينجر عنه لزوما استحالة التمييز بين الفعل الحر والفعل غير الحر ومن ثم استحالة اثبات وجود الله ( بالنسبة للاشاعرة ) فيجيبهم الغزالي بهذا : « وأما قولكم لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول إنما ادركنا ذلك من أنفسنا لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ( ضرورية ) (1) بين الحاليين فعبّرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ،

(1) إن كلمة « ضرورية » لا توجد في طبعة الأب بويج وهي موجودة في طبعة سليمان دنيا من التهافت . ولا يخلو الأمر من أن يكون بويج الأصح ، لأن هذه التفرقة ليست ضرورية بالمعنى المنطقي والا ناقض ذلك جميع معنى النص . أو أن يكون سليمان دنيا الأصح وعندها يتعلق الأمر بمعنى الضرورة المقابلة للنظر ومعناها الأولي أو الثاني من النص .

فعرّفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال وآخر في حال وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال وإيجاد الحركة دون القدرة عليها في حال آخر وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات نعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني ، كما سبق ، ( I ) .

إن جواب الغزالي الأخير هذا ، أهم أجوبته اطلاقا ، لأنه يترك جانبا كل الحلول الوسطى ويعبر بصراحة عما يفكر في الاعتراضات التي يحاول الفلاسفة اقحامه بها : « وإذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني » ، فمعرفة القسم الأول ليست ضرورية بل هي وليدة مجاري العادات . وأن ، فالغزالي يقبل أن جميع مفارقات الفلاسفة تبقى ممكنة ، ما دمنا لا يمكن أن نعلم علم اليقين أنها مستحيلة . إن معرفتنا تقتصر هنا إذن على تعميم ما نجده في أنفسنا بالتجربة . لقد لاحظنا أن لنا حركات ارادية تصحبها القدرة عليها وحركات غير ارادية لا تصحبها تلك القدرة فعممنا التجربة التي لنا عن أنفسنا إلى الموجودات الأخرى . ولكنه علم لا يثبت استحالة وجود حركات منتظمة لا تصحبها ارادة . إن هذا الجواب يحدد ما يعنيه الغزالي بالاعتقاد والعادة اللذين يؤسسان العلم الذي يعطينه الله . وهو علم يقدمه حلا لمشكل المعرفة في غياب الضرورة السببية ( المستوى الثاني من النقاش ) . إنه الاعتقاد في العادة ، أي في أن مجرى العالم سيكون غدا ما كان بالأمس .

(1) الغزالي ، نفس المصدر ص 237 .

## الفصل الثاني

قراءة ابن رشد لتصور السببية

عند الغزالي

يضع ابن رشد نفسي الغزالي للحتمية السببية ضمن مسألة اوسع منها هي مسألة الصراع الدائم بين الدين والفلسفة . وهو يعتبر هذا الصراع ، في ثالوثه الذي خصصه لدراسته ، صراعا ظاهريا يخفي وراءه في الحقيقة معركة النفوذ الروحي بين المتكلمين والفلاسفة . ومن ثم فهو يميز فيه مستويين : مستوى التعايش بين الدين والفلسفة ومستوى علاقتهما من حيث انهما مصدرا معرفة .

سندرس هنا دراسة مستقصية فهم ابن رشد لتصور السببية عند الغزالي ، معتمدين في ذلك ثالوثه اي : « فصل المقال » و « مناهج الادلة » و « تهافت التهافت » . ان غاية ابن رشد الرئيسية هي تحقيق التعايش بين الدين والفلسفة عن طريق ابراز الاتصال والتطابق الجوهرين بين مصدري المعرفة هذين اللذين يعتبرهما « اختي رضاع » . وما دامت تلك غايته فسوف لا يدرس هذه المسألة بوصفه فيلسوفا فقط ، اذ ان ذلك يستنفر المتكلمين والراي العام ، ضده ، بل بوصفه متكلمنا وفقهيا كذلك ، اي على حد تعبيره « على جهة النظر الشرعي » . من ثم سيكون لنقد ابن رشد الموجه للغزالي تعقيد الدراسة الكلامية والفلسفية ، في نفس الحين ، مع بعض الحيلة ، علما منه ان تحقيق غايته يفرض عليه عدم المس برجل كالفزالي جعلت منه الامة حجة دينها .

يتركب نقد ابن رشد لتصور الفزالي من جزئين : جزء نقدي خارجي وجزء داخلي يسبقهما نقد اختيارات الفزالي المنهجية . فاما الخارجي فيتعلق بموقف الفزالي لا بافكاره . واما الداخلي فيمس تصور الفزالي للسببية ونقده تصور الفلاسفة لها . ونحن لا ننوي تمحيص النقد المنهجي ولا النقد الخارجي بل سنكتفي بابراز قيمة هذا الاخير اي النقد الداخلي ومعناه لكون السابقين يكتسيان قيمة ادنى .

يوجه ابن رشد لاختيارات الغزالي المنهجية لومين اساسيين : فهو يرى ،  
اولا ، ان الغزالي لا يثبت شيئا عند نجاحه في التشكيك في افكار الفلاسفة  
لانه لا يبين غيرها بيانا ايجابيا . فالغزالي يحاول تهديم علم ذي ترتيب  
متين بواسطة مجرد فرضيات . ويرى ، ثانيا ، ان دحضه افكارهم لا يعتمد  
الموضوع المدروس ذاته ، بل اقوالهم التي يقطعها ويركبها تقطيعا وتركيبا  
سيء قصدهما لبيان التناقض لا غير .

وابن رشد ، بذلك ، يعيب على الغزالي مجادلة تهافت الفلاسفة التي  
تبين ، حسب رايه ، ادبار الغزالي عن الحقيقة ، عوض العمل على  
مساعدة أولئك الذين انقطعوا اليها بكل اخلاص وتجرد : « اما مقابلة  
الاشكالات بالاشكالات فليس تقتضي هدمًا وانما تقتضي حيرة وشكوكا  
عند من عارض اشكالا باشكل ولم يبين عنده احد الاشكاليين وبطلان  
الاشكال الذي يقابله . واكثر الاقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي  
شكوك تعرض عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض وتشبيهه المختلفات منها  
بعضها ببعض . وتلك معاندة غير تامة . والمعاندة التامة انما هي  
تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في ذاته لا بحسب قول القائل به ...  
وقد كان واجبا عليه ان يبتدئ بتقرير الحق قبل ان يبتدئ بما يوجب  
حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب (1)  
او يموت هو قبل وضعه ... » (I) . ان هذين العمليتين عند الغزالي ليستا  
من العلم في شيء . وسوء نيته يجعلهما مغالطيتين ذلك ان النقد الوجيه  
منصاه الحق ولا شيء سواه . نجد هذا النقد منبثا في جميع ثانيا

(1) الكتاب الذي وعد به الغزالي في التهافت للبرهان على العقائد هو : « الاقتصاد  
في الاعتقاد » .

(I) ابن رشد تهافت التهافت طبعة بويج ص 116 - 117 .

تهافت التهافت ، ويكاد ابن رشد ان يردده في كل فصل من فصوله .

غير ان ابن رشد ، في نقده الخارجي للغزالي ، يستعمل نفس الطريقة  
التي يعيبها عليه . وهو يتجاوز ذلك الى اقصام موقف الغزالي ونواياه  
في موضوع نقده . يعيب عليه الذبذبة : فيلسوف مع الفلاسفة ومتكلم مع  
المتكلمين الخ ... وانتماءه الى جميع الفرق الذي يجعله غير قابل للتحديد ،  
فيتعذر فهم قصده وادراك معتقده . ثم يزعم ابن رشد ان التهافت يهدف  
الى درء تهمة تعاطي الفلسفة التي كان الغزالي يخشى ان توجه اليه .  
فيكون الغزالي قد كتب التهافت ابصارا لخطر هذه التهمة التي تترصد  
به . هذه الفرضية حول علة كتابة التهافت يستقيها ابن رشد من  
علامات كثيرة تشير الى ميول الغزالي الفلسفية . الم يذهب الى ادعاء ان  
المنطق موجود في القرآن (1) . بل ان ابن رشد يزعم ان الغزالي قد امتحن  
في كتبه : « ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل  
امتحن في كتبه » (I) .

واخيرا يعيب عليه انتسابه الى الاشعرية وارادة اخفاء ذلك : « ... وقوله  
انه ليس يقصد في هذا الكتاب - تهافت الفلاسفة - نصرة مذهب مخصوص  
انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية ... » (2) .  
لذلك ، فان ابن رشد سيحاول ، في رده المجادلي ، ارجاع تصور الغزالي  
الى المذهب الاشعري ودحضه بوصفه اشعريا .

ان عناصر النقد الثلاثة الموجهة الى موقف الغزالي : تعدد الانتماء  
المذهبي ودرء التهمة بتعاطي الفلسفة والتحزب لمذهب معين تهدف الى

(1) اشارة الى كتاب القسطاس المستقيم الذي الفه الغزالي ردا على الباطنية .

(1) ابن رشد تهافت التهافت طبعة بويج ، ص 30 .

(2) ابن رشد تهافت التهافت نفس الطبعة ص 116 - 117 .

استنقاص مدى التهافت والحد منه ، وهي كذلك تقصد انتحال بعض الاعذار للغزالي الذي على ابن رشد ان يحذره والا ييس بصورته الشعبية : « وهذا الجواب من افعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط . وابو حامد اعظم مكانا . ولعل اهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بانه يرى رأي الحكماء ... » (1) . بالرغم من عدم خلو نقده من السباب احيانا ، فان ابن رشد يرفق بالغزالي لتحقيق التعايش بين الدين والفلسفة ، او ، بعبارة اجلى ، بين المتكلمين والفلاسفة ، وهو امر لا يسعه بلوغه ، اذا هو جابه الغزالي حجة الاسلام مباشرة . لذلك تراه يحاول جذب الغزالي الى صف الفلاسفة حتى يبين للرأي العام وحدة الفلسفة والدين في شخصه .

× ● ×

يمثل هذا النقد الخارجي غالب الظروف المتعلقة بحياة الغزالي والتي استعملها جميع النقاد مثل ابن رشد لـ « فهم » طريق فكر الغزالي الكثير الالتواء واعماله اي : تعدد انتسابه المذهبي ، درء تهمة تعاطي الفلسفة وتحزبه السياسي والديني . ونحن سنتجنب ، هنا ، دراسة قيمة هذا النقد الخارجي ومفراه ، لان فهم ابن رشد للغزالي يعيننا لعلل اعظم : اعني لمعنى النقد الداخلي . لكن عرضنا اياه ببرره ههنا ابراز البديهية الرشدية التي يقوم بها هذا النقد : اعني فهمه للغزالي بوصفه متكلماً ، مجرد متكلم لا فيلسوفاً . وبعبارة اخرى ، فان ابن رشد يعتبر الغزالي متكلماً ، لم يتجاوز مستوى العقول الجدلية ( الصنف الثاني من

(2) ابن رشد تهافت التهافت نفس الطبعة ص 160 - 161 .

العقول ) التي ، رغم طفوها عن عقول الشعب ، ( الصنف الاول ) لم ترتفع الى عقول الحكماء ( الصنف الثالث ) .

غير انه بإمكاننا ان نلاحظ ، بالنسبة للنقد المنهجي ، ان الغزالي كان مدركاً لمنهجه ومداه ، عميق الادراك . انه يريد ان يبين ان افكار الفلاسفة وتصوراتهم ، في ما بعد الطبيعة ، واهلية . فموقفهم المتمثل في بناء علوم نظرية وعملية زائفة انطلاقاً من اوهام ومبادئ اساسها واهية ، ينقصه الحذر والتثبت العلماني . لكن ابن رشد لا يشير الى هذا ، ولو عرضاً .

اما النقد الخارجي فهو كما نرى ذلك بعد حين لا معنى له الا بالنسبة لفكر سجنته التقسيمات السطحية وصنف القول اليوناني وهما ظرفان يفسران موقف ابن رشد ويضعانه من رؤية ما في فكر الغزالي من معنى عميق وغزير .

## 2

تتمثل قيمة فهم ابن رشد للغزالي في ما سميناه نقداً داخلياً ، اي ذلك الذي يرشدنا ، من خلال ما يهدف الى اثباته من النتائج اللامنتطقية المنجزة عن نفسي الغزالي للتحتمية السببية ، عن صنف القول الفلسفي الذي ظل ابن رشد سجيناً له ، وعن فجر العهد الجديد الذي يبشر به عمل الغزالي . فابن رشد يستخرج جميع تلك النتائج استخراجاً بارعاً ناصحاً ، لكنه لا يرى منها الا الجانب السلبي ، لانه لم يتمكن من الخروج عن العقل اليوناني الذي يعتبره العقل الوحيد الممكن . هذا النقد يتخلل الكتب الثلاثة التي ذكرناها . لكن النصوص الهامة توجد بمناهج الادلة وتهافت التهافت . اما فصل المقال فهو شبه مقدمة لهما ، يلخص فيها ابن رشد مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة ، ويعرض فيها الحل الذي يقدمه لهما .



وما دامت غاية ابن رشد ما حدثناه ، فانه معتمد لا محالة مصدرين :  
الكلام والفلسفة . وان كان هذا المصدر الاخير الاغلب فمرد ذلك الى كونه  
اجابة على تهافت الفلاسفة ، حيث يحاول الغزالي عرض المسائل بصفة  
عقلية بحتة .

× ● ×

يعتمد النقد الكلامي ثلاث نقاط هامة :

( I ) ان نفي السببية وضرورتها تكذيب لثله ذاته حيث يقول في القرآن :  
« وان تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا ... » ( I ) . قاله  
ذاته يؤكد اذن ان جريان العالم ضروري ومستمر على وتيرة واحدة وليس  
على مجرى العادة .

( 2 ) ان نفي الحتمية السببية تجعل الدلالة على وجود الله امرا  
متعذرا : « والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات  
سبب فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم  
بالشاهد . فهؤلاء ( يعني الاشاعرة ) لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ  
يلزمهم الا يعترفوا بان كل فعل له فاعل ... » ( 2 ) ، ويضيف في التهافت :  
« ومن ينفي ذلك فليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل ... » ( 3 ) .

( 3 ) واخيرا فان هذا النفي يؤدي حتما الى الدهرية ، لان العالم ، اذا  
كان ممكنا وليس ضروري الجريان ، فان ذاته لا تتضمن ادنى حكمة :

( I ) ابن رشد مناهج الادلة ط 2 المكتبة الانجلو مصرية محمد قاسم ص 32 قرآن  
ص 35 آية 43 .  
( 2 ) ابن رشد ، مناهج الادلة ص 32 .  
( 3 ) ابن رشد تهافت التهافت ص 519 .

« وبالجملته متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على  
القائلين بالاتفاق اعني الذين يقولون لا صانع ههنا وانما جميع ما  
حدث في العالم انما هو عن الاسباب المادية لان احاد الجائزين احق ان يقع  
على الاتفاق منه ان يقع على فعل مختار ... » ( I ) .

ان هدف نقد ابن رشد الكلامي ، كما هو واضح هو نقض مبادئ الكلام  
الاشعري من اساسها . وهو هدف يبين بجلالة ان ابن رشد بقي حبيب  
النهج العقلي الغائي . وما ادرى كيف يبلغ ابن رشد غايته والغزالي  
يصرح ، عديد المرات ، انه لا يعرف الله بالعقل ، وخاصة لا يعرفه عن  
طريق السببية الذي يمثل نقض الغزالي له دعامة نقد ابن رشد الكلامي  
الوحيدة .

× ● ×

اما النقد الفلسفي البحت ، فيحتوي ، كذلك ، على ثلاث نقاط تلخصها  
رابعة ، لكونها تتعلق بالحل الذي يقده الغزالي للقضايا المنقودة في النقاط  
الثلاث الاولى .

وما نعرضه هنا من هذا النقد ، يبين ان فكر الفلاسفة السببي  
وجودي ومنطقي وهو ما يفسر ، باستفاضة ، علة انتماء ابن رشد  
والغزالي الى وضعين مختلفين بل ومتقابلين من اوضاع العقل ، كما يتضح  
لنا ذلك بعد حين .

( I ) يدعي ابن رشد اولا ان نفي السببية مناقض لطبيعة العقل  
الانساني بل هو نفي للعقل والعلم معا : « والعقل ليس هو شيء اكثر من

( I ) ابن رشد ، مناهج الادلة ص 203 .

ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات ، وان المعرفة بتلك الاسباب لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها . فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له . فانه يلزم الا يكون هاهنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا ، بل ان كان فسطنون « (1) .

( 2 ) ثانيا ليس نفسي السببية شيئا غير نفسي طبائع الموجودات وذواتها : « وايضا فماذا يقولون ( الاشاعرة خصوصا والمتكلمون عموما ) في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها . فانه من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة لموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ... » (2) :

( 3 ) ثالثا على الغزالي والمتكلمين ، اذا هم نفوا ضرورة الارتباط السببي ، ان ينفوا ايضا مبدا التناقض : « وقد ذهب بعض الاسلام ان الله تعالى يوصف بالقدرة على جمع المتقابلين ، وشبهتهم ان قضاء العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل . فلو طبع طبعاً يقضي بإمكان ذلك لما انكر ذلك ولجوزه . وهؤلاء يلزمهم الا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصديق الموجود فيه تابعا لموجود الموجودات . فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبه لكان احفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم ، لانهم يطلبون بالفرق بين ما اثبتوا من هذا الجنس وما نفوه فيعسر عليهم .

(1) ابن رشد ، التهافت ص 522  
(2) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 520

بل لا يجدون الا اقاويل مموهة . ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ الى ان يفكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعقله وبين الشيء ودليله .. » (1) .

( 4 ) رابعا واخيرا يعتبر ابن رشد لفظة « العادة » خادعة ومبهمه ولا تحل مشكل المعرفة كما اراد ذلك الاشاعرة : « فما ادري ما يريدون باسم العادة . هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات . ومحال ان يكون لله عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل فيه على الاكثر ، والله يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة تحويلا . وان ارادوا انها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون الا لشيء نفس وان كانت في غير ذي نفس ، فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما اكثريا . واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا يريد انه يفعله في الاكثر . وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة اصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » (2) .

يلخص نقد مفهوم العادة النقاط الثلاثة الاولى . ذلك ان هذا المفهوم يعوض ، في حل الغزالي ، مفهوم الطبيعة الذي تركز عليه ، كما بينه نقد ابن رشد الفلسفي هذا ، السببية والعلم ومبدا عدم التناقض

(1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 541 - 542  
(2) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 523 - 524

( وهو ، وجوديا ، مبدا الذات او قيام الطبائع قياما دائما ) ( ١ ) . واذن ، فنقد هذا المفهوم يمثل محور رد ابن رشد على تصور السببية عند الغزالي . وسيبين تاويلنا لهذا النقد مدى هذه النقاط التي عرضناها دون تعليق ، ومغزاها العميق .

3

اكتفيينا ، الى حد هنا ، بدراسة نقد ابن رشد للغزالي ، منتقنين منه ما يساعدنا على فهم تصوره ، دون التعرض الى قيمة هذا التصور ومعناه . ولكننا اسلفنا ان هذه القراءة الرشدية تهمننا ، في دراستنا ، لعلتين : العلة الاولى هي هذه النتائج المفيدة التي يستخرجها ابن رشد من تصور الغزالي للسببية ، والعلة الثانية هي سدى هذه النتائج الايجابية ومعناه .

لكن نقد ابن رشد يعتمد مسلمتين تستحقان فحصا عميقا ، لكونهما تفسران ، الى حد بعيد ، مسار هذا النقد وسلوكه .

( ١ ) فاما المسلمة الاولى - وكنا قد اشرنا اليها في الفقرة الخاصة بالنقد الخارجي - فهي تلك التي تخطئ بين تصور الغزالي للسببية وتصور المتكلمين المدرسين . وهو خلط يبدو ، لاول وهلة وجيها ، ان هذا التصور ينفي من جهة الحتمية السببية ، وهو من جهة ثانية يفعله دفاعا عن مبدا ديني : كون الله على كل شيء قديرا . وفي الجملة ، فان ابن رشد يعري تصور الغزالي من جلال التصور الفلسفي ليعترف له بوضع الكلام الدفاعي فقط . لكن تمحيص تصور الغزالي المتعمق يبين ، وان كانت دوافع الغزالي الواقعية والظرفية كلامية دفاعية ، يبين ان هذا التصور مخالف للكلام الدفاعي . فابن رشد لم يعر اهتماما لتمييز الغزالي بين نظام الضرورة

( ١ ) مبدا الذات او مبدا الهوية . Principe d'identité

العقلية من جهة ( في الرياضيات والمنطق وكل ما هو تعريفي ) والنظام الوجودي ، حيث ليس لهذه الضرورة اي متمكن ، من جهة ثانية . وهو كذلك لم يعر اهتماما للنظام الثالث الجديد والرئيسي الذي يميزه الغزالي واعني به نظام العلوم التي اساسها التجربة والثقة بالعادة ، وهي علوم توصلنا الى قوانين مجدية اجرائيا ولكنها لا مدى وجودي لها .

لقد منعت هذه المسلمة ابن رشد من ان يرى ان الغزالي يشجب استعمال العقل استعمالا مابعديا وليس استعماله عمليا ، اذ انه لا ينكر ان المعرفة العقلية تبقى مجدية في الرياضيات والمنطق وان علوم الطبيعة ، كذلك ، مجدية ، وان اصبحت تستند الى الثقة بالعادة التي يضمنها الله ، وليس الى الضرورة السببية . بل ان ابن رشد لم ينتبه الى ان نقد استعمال العقل استعمالا مابعديا كان ثلاثيا : وجوديا وطبيعيا واخلاقيا . فكيف خلط ابن رشد بين رفض الضرورة السببية من طرف المتكلمين المدرسين - وهو مجرد رفض التأديب مع الله والاجلال له ( اذ هم يعتبرون غير لائق بمقامه ان يخضع لضرورة او لقانون ) - وبين تصور الغزالي الذي صدر عن حكمه بعدم وجاهة هذا المبدأ منطقيا وعقليا ؟ اما اكتشاف الغزالي بهذا الصدد طابع الضرورة المنطقية التعريفي والتحليلي الذي معياره الوحيد معيار عدم التناقض ؟ هل كان بإمكانه ان يفعل لو كان نفيه السببية مجرد تأديب مع الله واعتراف بقدرته على كل شيء ؟

( 2 ) اما المسلمة الثانية - وقد اشرنا اليها في نقده الداخلي - فهي اساسا ما يفسر عدم قبول ابن رشد لوجه تصور الغزالي الايجابية . فابن رشد يؤمن ، راسخ الايمان ، ان العقل واحد ومطلق . وهذا العقل هو ما يقول به ارسطو خاصة . وهو عقل دائما هو هو ، في كل زمان ومكان . لذلك تراه ، كلما اعترف بصحة نقد الغزالي ووجاهته ، يحمله عما اضافته الفلاسفة العرب لفلسفة ارسطو ، لا على هذه الفلسفة . من ثم

فهو يميز بين نقد الغزالي الذي يتعلق بفلسفة ابن سينا والغارابي - وما تلك بالفلسفة الحقيقية في نظره - وهو يعترف له فيها أحيانا ببعض الصحة وبين نقده المتعلق بمبادئ فلسفة أرسطو - أي الحقيقة المطلقة عنده - وهو نقد يصفه بأنه مغالطي ومناقض لطبيعة العقل الانساني .

4

هنا نصل الى اهم ما في نقد ابن رشد : اذ هو يصبح علامة دالة على نفسه ، وعلى مدى تصور الغزالي ومعناه . فعند ما استخرج ابن رشد نتائج تصور الغزالي التي يعتبرها لا معقولة وشنيعة ، قاصدا بيان لامعقولية هذا التصور ، دلنا ، من حيث لا يدري ، على علة هذه اللامعقولية وقيمتها .

ان تصور الغزالي غير معقول لانه ينجر عن نفي الضرورة السببية نفسي نظرية طبائع الاشياء ، والعلم السببي ، ومبدا عدم التناقض في مفهومه الوجودي . وهو غير معقول لان الحل الذي يقترحه الغزالي لمسالة المعرفة بواسطة مفهوم العادة ومستقرها غير واضح وغير مفهوم ، اي لا يعقل على حد زعم ابن رشد . وبعبارة اخرى ، فان تصور الغزالي لا يعقل ويناقض طبيعة العقل الانساني لانه يهدم مبادئ المنطق الشامل للوجود والمنطق الغائي أي مبادئ الفلاسفة الارسطيين والافلاطونيين المحدثين والعرب .

غير ان قيمة تصور الغزالي تاتي مما يعيب عليه ابن رشد ، اي من هذه النتائج التي استثنعها وظنها ثغرات تفيد وهاء نظرية الغزالي . وهكذا فان ابن رشد تمكن من استخلاص جميع نتائج نظرية الغزالي ، لكنه لم يتمكن من فهم قيمتها الايجابية المنجرة عن دورها السلبي . وهو يتجاهل ،

ان لا يمكن ان يجهل ، ان الغزالي على بينة من كل اعتراضاته ، بل هي منطلقات الغزالي لبناء نظرية المعرفة بعد تهديم السببية .

قبل العودة الى اعتراضات ابن رشد الاربعة ، علينا ان نؤكد على الكشفيين اللذين نجدهما ضمن فهم ابن رشد لتصور الغزالي ، واعني معنى هذا التصور في تاريخ الفكر ، وعلة عدم ادراك ابن رشد له . فلهذين الكشفيين نفس المعنى ونفس العلة : ان الشيء الذي جعل تصور الغزالي امرا لا يعقل عند ابن رشد هو نفسه ما جعل ذلك التصور يتجاوز وضع العقل المابعد الذي ينتمي اليه ابن رشد وجميع الفلاسفة .

وفعلا فان وضع العقل المابعد يمثل عالما دعائمه المبادئ التي راينا تصور الغزالي نافيا لها : السببية - طبائع الاشياء - معرفة طبائع الاشياء - عدم التناقض في مفهومه الوجودي ، اي ، في عبارة وجيزة ، ذلك العالم الغائي المتطابق مع المنطق اللفظي وهو منطق يستعمل لمعرفة تجربة الحس الغفل . وذلك هو مصدر علم الطبيعة الكيفي وعلم ما بعد الطبيعة الغائي والتفسير اللفظي والمنهج الجدلي بوصفه علما تصنيفيا يعتمد تحليل اللغة والاستدلال الفطريين .

x • x

راينا اذن مسلمتي نقد ابن رشد ، وهما مسلمتان اوصلتنا الى ما نريد معرفته : ما هي القراءة التي يمكن ان نفهم بها تصور الغزالي وفي اي صنف من ظروف القول الثقافية . فعندما استخرج ابن رشد من نفسي الغزالي للسببية نفسي الطبائع ، كان هذا الادراك المفيد للعلاقة القائمة في الفلسفة اليونانية بين مفهوم الطبيعة ومفهوم السببية هاما جدا . فهو يبين ارتباط ما بعد طبيعة أرسطو بمنطقه . ذلك ان الحد (منطق) ، عندما

يصبح ماهية او طبيعة ( سا بعد طبيعة ) ، يجعل الاستدلال الوجودي ممكنا ، في ميادين ثلاثة : ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق . وفي الجملة ، فان ابن رشد يبين ، من حيث لا يدري ، بل يفضح ، ما بين منطق ارسطو وعالم ما بعد الطبيعة الغائي والسببي المغلق من علاقات تحدد ما يمكن ان نسميه بوضع العقل عند اليونان . وهو يابى الا ان يبقى حبيس هذا الوضع .. وعندما يدرك ، مفيد الادراك ، الارتباط الذي بين نفي طبائع الاشياء ونفي العلم والعقل بمعناها اليوناني ، يبقى ابن رشد في ارشاده لنا عن الحيز الذي يخاطبنا منه في نقده للغزالي . فهذا الادراك ( الذي اتخذ قالب الاعتراض ) ، يقابل المسلمة اليونانية عن الوحدة المباشرة بين العلم وموضوعه او تطابق هذا وذاك . وقعلا ، فبدون طبائع الاشياء لا يمكن ان نتصور ان علما ، يعمل بواسطة الحدود والتصانيف ذات المدى الوجودي ، يستطيع ان يعلم شيئا ما . فلو بقيت الحدود حدودا ولم تستحل الى ماهيات او طبائع ، لصار العلم ، عندئذ ، مستحيلا . من ثم نفهم قولته الشهيرة ، ناقدا مفهوم العادة : « وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة اصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » ( I ) .

لا يسع ابن رشد ان يتصور العلم مجرد وضع وعادة ، اذ ينجر عنه ، حسبه ، ان الوجود يصبح كذلك وضعيا وعادة : ذلك ان العلم ، في مفهومه اليوناني ، لا يمكن ان يكون مخالفا للمعلوم ..

ها نحن اذن ندرك من اين يخاطبنا ابن رشد . وخطابه يفيدنا ان تصور الغزالي ، في هذا الحيز ، مستحيل ، لا يعقل ومناقض لطبيعة العقل الانساني . وهكذا ، فنقد ابن رشد ينحصر في هذه الفائدة : لا يمكن ان

( I ) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 524

نتفسي السببية دون ان نهدم معها ما بعد الطبيعة المرتكزة على نظرية طبائع الاشياء ، وعلى المعرفة بواسطة ادراك تلك الطبائع . بل ان ابن رشد يتجاوز ذلك جازما انه على الغزالي ، اذا اراد الا يدحض نفسه بنفسه ، ان ينفي مبدا عدم التناقض . واخيرا ففي تحليله لمفهوم العادة ، اراد ابن رشد ابراز لامعقولية هذا المفهوم ، ولكنه نسب اليه مدى وجوديا بواسطة المسلمة اليونانية انضمامية الطاغية عليه التي توحد بين العلم والمعلوم توحيدا مباشرا . وهو امر ياتي مصداقا لفرضية العمل التي انطلقنا منها في هذا البحث ويثبتها : بوصفه سجين الفكر المابعد اليوناني ، لا يسع ابن رشد ان يتصور مفهوم العادة الا كطبيعة الفكر العارف او كفكرة وجود وضعي لجميع الموجودات وهي ، عنده ، فكرة سخيفة ولامعقولة .

لكن الغزالي ، في لجوئه الى مفهوم العادة ، كان يهدف الى ان ينفي ما للمعرفة العقلية من مدى وجودي . فعنده ، ليست العادة الا « ما يرسخ في اذهاننا جرياتها ( الاشياء ) على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تنفك عنه » ( I ) . ولقد قال الغزالي ، عديد المرات ، ان الفلاسفة يخلطون ، في غفلة ، بين تتالي الاحداث ، حسب اطراد العادات ، وبين جريان ضروري يزعمونه لها ، مع اضافة علاقة فصل وانفعال بينها . وهكذا فالغزالي لا يدعي لمفهوم العادة اي مدى وجودي . وكل ما يريد بيانه لا يعدو استنكار عدم وجاهة اسقاط ضرورة وهمية على الوجود بالخلط بينه وبين ما شاهدناه منه . وليس في الجزم بان الضرورة غير سوجودة حيث لا شيء يثبتها ولا شيء يبررها جزم بان جريان العالم غير ذي نظام .

واما نفي طبائع الاشياء المنجر عن نفي الاسباب ، فالغزالي يوضح موقفه

( I ) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 231 .

منه ، ببيانه . ان موضوع المعرفة العقلية ليست الطبائع بل جريان الامور على مستقر العادة ، و اقتراناتها العادية ، اي غير الضرورية . ان انه لوجود للطبائع ولا فاعل الا الله ، وهي ، ان وجدت ، لا يمكن ان نعلمها او ان نخلط بينها وبين ما لنا عن الاشياء من المعلومات .

وتبقى ضرورة نفسي مبدا عدم التناقض التي يشير اليها ابن رشد ، في نقده ، اعتراضا مبهما وسيء القصد . فاذا كان ابن رشد يعني مداه الوجودي ، اجبنا ان تصور الغزالي لم يصبح ممكنا الا لانه يبين انه لا تناقض بين افتراض عكس جريان العالم وحاله الحاضرين . وهذا امر لا يمكن اذا كان لمبدا عدم التناقض مدى وجودي ، ولم يقتصر مداه على كونه منطقيا وملازما للمعلوم التعريفية .

بذلك نفهم لماذا قلنا ان النتائج التي استخلصها ابن رشد والتي يراها تجعل من تصور الغزالي لا معقولا ومناقضا لطبيعة العقل الانساني ، هي منطلق هذا التصور . فالغزالي مدرك ، تمام الادراك ، لهذه النتائج ( بالنسبة لابن رشد ) والاسس ( بالنسبة له ) . انها دعائم تصوره ، كما نراه فيما بعد ، وهي ، كما راينا ، لا يمكن ان تصدر عن ما بعد الطبيعة اليونانية ، اذ انها تقتلها من جذورها كما ادرك ابن رشد ذلك ، مفيد الادراك . ولنلاحظ ، في خاتمة هذا الفصل ، ان امرين هاميين حدا من مدى تهديم الغزالي لما بعد الطبيعة وتجاوزه الفكر الذي يريد بواسطة اللفظ والجدل ان يعرف العالم .

الامر الاول هو الصورة التي ولدتها مسلمة ابن رشد الاولى عن الغزالي . وهذه الصورة ترجع كل عمل الغزالي الى مجرد تحزب متكلم مدافع .

والامر الثاني هو الصورة التي ولدتها ملسمته الثانية عن الغزالي . وهي صورة تعتمد الى ارجاع فكر الغزالي الى مجرد مشروع مغالطي يحاول تهديم العقل لا غير .

وبعبارة اخرى ، فان جمود الحواجز بين الفرق ( فيلسوف متكلم الخ ... ) ثم صمود النظام اليوناني ( الدورية التي ترضى العقل وان سجنته في العلم اللفظي ) وضعا حدا لمدى هذا الترتيب الجديد لعناصر المعرفة .

وسع ذلك ، فانه من مجانية الحق ان تنفي دور عمل الغزالي العظيم في الوجهة الجديدة التي سار عليها الفكر بالعالم العربي ، بعد عهده اليوناني ، واعني الوجهة العلمية التجريبية .

الخاتمة

معنى هذا النقاش

او

مسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي

لقد مكثنا فصلا الباب الاول من تحديد المجال الذي تكونه عناصر تصور الغزالي السببي ، اي عناصر مفاصله النظرية . ان يبرز منهما كلاهما حركتان : احدهما ايجابية ( تتعلق بمبادئ النظام الجديد ) ، والاخرى سلبية ( تتعلق بالنظام الذي يهدم الغزالي اركانه ) .

1

ان الفصل الاول الذي خصصناه لقراءة تصور الفلاسفة السببي عند الغزالي اوصلنا الى هذين الفكرتين الهامتين :

١ ( العقل ، من حيث هو مبدا وجودي ومثال معرفي في ما بعد الطبيعة والاخلاق والطبيعة ، لا يفسر هذه الميادين ، اذ هو يجعل منها منظومات منفصلة ، غائية وميتة . والغزالي يعمد الى تهديم هذا النظام .

ب ( ثم يبني عالما منفتحا ، مبدؤه الوجودي ومثاله المعرفي الارادة او الحرية المطلقة التي تعوض الضرورة .

ستدفع بنا هذان الفكرتان الى طرح السؤال التالي : ما هو معنى هذا التقابل بين العقل والارادة ، وكيف صار ممكنا ؟ .

اما الفصل المخصص لقراءة ابن رشد لتصور الغزالي السببي ، فقد برزت منه هذان الفكرتان الموازيقتان للاوليين :

١ أ ( ان تصور الغزالي ينفي كل مدى وجودي للمعرفة العقلية في ما بعد الطبيعة والاخلاق والطبيعيات .

ب ( وهو تصور يبني نظرية جديدة في المعرفة لانفجارها الى نظم ثلاثة : نظام الضرورة المنطقية ( في الرياضيات والمنطق ) والنظام الاجرائي للتعاقب والتساوق ( في الطبيعيات والاخلاق ) ، ونظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو ارادة ( في التصوف والمعرفة الوجودية ) .



ستدفع بنسب هذان الفكرتان ، كذلك ، الى طرح هذا السؤال : ما هو معنى هذا التقابل بين نظريتي المعرفة ، وكيف صار ممكنا ؟

## 2

ان السؤالين الذين طرحناهما يعينان حيز ثروة الغزالي التي سيحدد معالمها جوابهما : فالغزالي يعرض التصور العقلاني ( العقل كمبدأ وجودي ) الذي يطيح به (أ) بالتصور الارادي (ب) . ويعرض تصور المعرفة الوجودي ( مدى المعرفة العقلية الوجودي ) الذي يهدمه (١١) بالتصور الاجرائي ( ب١ ) .

ان علاقات هذين الزوجين المتوازيين من الافكار هامة : فالزوج الاول (١ و ب) يمثل شرط امكان الزوج الثاني (١١ و ب١) . اما الزوج الثاني فهو الطريق الموصلة الى الزوج الاول . ذلك ان الغزالي ، وقد انطلق من البحث في مدى العقل ، حد منه ، باعطائه دورا ثانويا ، بينما اسند الدور الاول الى الارادة . ان الزوج الثاني الذي تمثل المعرفة مشكلته المركزية يؤدي بالغزالي الى الزوج الاول الذي مشكلته الرئيسي مبدا الوجود ومثال المعرفة ( اي فكرة الله ) : ان البحث الاستمولوجي ادى الى البحث الوجودي او الربوبي الذي هو اساسه .

وهكذا ، فان فحص العقل اخلاه من كل مدى وجودي وفجره الى نظم ثلاثة . اولها يتجاوزه بصورة مطلقة ، النظام الوجودي الذي هو ارادة او حرية وليس عقلا . اما النظامان الاخران ، فهما نظام الضرورة المنطقية وتحصيل الحاصل ( في الرياضيات والمنطق ) اي نظام العلوم التحليلية والتعريفية ، ونظام المعرفة الاجرائية ، اي نظام المعرفة التي تخضع النظام الوجودي ( الاول ) الى النظام المنطقي ( الثاني ) . ويمكن ان نطلق على

هذا النظام نظام الاجتهاد او النظام النفسي الاجتماعي ، اذ هو ، كما سغرى ، ذو الية نفسية اجتماعية ( القربية ، العادة ، الخيال ، المصالح ) وذلك في الطبيعة ، وفي الاخلاق الاجتماعية ( الفقه ) .

ويمكن ان يكون لهذا الاخضاع ( الارادة للعقل ) غاية اخرى : واعنى بناء علم وجودي يدعم العقيدة الدينية - وهو علم الكلام الذي يمثل الاقتصاد في الاعتقاد خير تمثيل ..

وهكذا ، فان الطريق الصوفية ذاتها تنزل بالمكانة التي تعطيها معناها كله في مجال مفاصل تصور الغزالي النظرية . فما دام الوجود او الله ارادة وليس عقلا ، فان الانسان يبلغ الحقيقة بقربية ارادته ( الطريق الصوفية ) حتى تطابق ارادة الله التي تعرض في الاحكام

لذلك فنحن نعتقد اننا ، بهذا ، قد وضعنا حدا لقراءة عمل الغزالي ، باعتباره تصوفيا اساسا ، اذ التصوف نفسه اضحى عنصرا من هذه النظرية الجديدة في المعرفة .

وفي هذا يكمن تفسير الاعتدال الذي يتصف به تصوف الغزالي . ان هذا التحليل يؤيد ما رسمه الفصلان السابقان بدون تفصيل : ان محور عمل الغزالي كله هو نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي ومداه ، وهو يولجنا بعد الى جواب السؤالين الذين طرحناهما بدافع من الزوجين المتوازيين السالف ذكرهما : واعني ما هو معنى زوجي الافكار هذين وكيف كانا ممكنين ؟ .



يتربك الفكر العربي ، بالنسبة لاجيال المفكرين الذين سبقوا الغزالي ، من عنصرين هامين يقع التمييز بينهما ، عادة ، بتسمية

الاول علوم الملة ، والثاني العلوم الدخيلة . وهياة تواجدهما تساعدنا على ادراك معنى عمل الغزالي . ففي العمل الفكري الذي تطلبه المرور من ثقافة شفهية الى ثقافة كتابية ، بفضل الاسلام ، وجد العرب في « العقل المعقول » اليوناني وسيلة ساعدتهم ، ايما مساعدة ، على تحقيق المهمتين التين تنتظرانهم : بناء العلوم الدينية واللغوية ، والذود عن الاسلام ضد النحل المتعاقلة .

لكن هذا العقل ، الذي هو مجرد وسيلة ( في قصد المستعملين ) ، سيدعي حقوقا تدفع بالمفكرين الى اعطائه مدى وجوديا ، وهو مدى كان له كذلك في الثقافة اليونانية . من ثم ، فان مشكل وضع العقل الوجودي ومداه المعرفي كان ، تاريخيا ، مشكل الثقافة العربية اساسا . وكل المفكرين العرب كانوا مدركين لهذا المشكل ، باستثناء الفلاسفة ، الذين كان العقل بالنسبة لهم امرا يبنوا بنفسه ، لا يطرح اي مشكل ، اذ هم سلموا ، دون رجعة ، بوضع العقل اليوناني ، وكانوا سجناء الغافلين .

لكن المفكرين الواعين بهذا المشكل اعطوه حلا ساذجا ، يتمثل في استعمال « العقل المعقول » اليوناني ، مع رفض ما بعد الطبيعة المنجزة عنه ، او في السقوط في تليفقية مقبلة تشبه تليفقية اخوان الصفاء المؤسفة !

3

لا احد الى هذا الحد ، صنع العقل العربي ، اي ذلك العقل الذي يطابق تصوره الوجودي ارادية القرآن الضمنية . وشرف هذا الابداع يرجع الى الغزالي ، لذلك فهو اول حكيم انجسته الثقافة العربية قادرك احداثياتها .

× • ×

لا شك ان محاولات عديدة اخرى ، قبل الغزالي ، اقدم عليها مفكرون

جريتون ، كانت قمعتها طرح المشكل في صياغته الاشعرية (١) . لكن الغزالي يبدو اول مفكر درس ، بفكرتيه النقديتين ( ١ و ١١ ) دراسة نظامية العقل ووضعه الوجودي والمعرفي ، ووجد بفكرتيه الايجابيتين ( ب و ب ١ ) حل هذا المشكل ، او وضع العقل عند العرب . وهو وضع جعلناه مقابلا لوضع العقل عند اليونان . وسنرى ، في الباب الرابع ، كيف ان هذه المحاولة تمتد عروقها في شروط امكانها التي تمدها بها الثقافة العربية .

ان وسيلة العقل المجردة بدت لنا وكأنها امر اتفاقي ( حل المشاكل الآزفة التي طرحها المرور من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية والذود عن الدين الجديد ) . ولكن ما هي له علامة ( الموقف العربي من العقل اليوناني ) ، لم يكن معلولا عقليا ، واذن فقوته الوحيدة تاتي من وجوده الذي يعرض في شكل الموقف العدائي ازاء الدخيل . لذلك كان يبدو مجرد اتفاق ، ويبقى محدودا ، اذ هو لم يستحل ، بعد عقلا عاقلا ، كما سيصبح بعد لاي . والغزالي ، اذن ، قد حل هذا المشكل بزوجية المتوازيين الذين ابرزناهما . اذ هو ، بتهديمه العقل المعقول اليوناني ، حرر عقلا آخر : اعني عقل الثقافة الجديدة ، الثقافة العربية .

الى هذا الحد تبدو هذه اللوحة التاريخية قد ابعدتنا عن معاني فكر الغزالي الرئيسية الاربعة ( ١ ، ب ، ١١ ، ب ١ ) . لكن ما نحن نرى كيف تثيرنا عن سفحي هذا الفكر . السفح الاول ( ١ و ١١ ) يطيح بالنظام العقلي المتفلق الذي يمثل العقل المعقول والتجمد ، او وضع العقل

(١) ولقد وسعت هذه الصياغة بانشقاق الاشعري وخروجه من المدرسة الفكرية (وعنها ! ) الاقرب للفلاسفة ( المعتزلة ) . وكان ذلك الانشقاق يدور حول وضع العقل من حيث هو مثال معرفي ومبدأ وجودي ، وهما خاصيتان ينكرهما الاشعري ويعترف بهما المعتزلة والفلاسفة .

اليوناني ، كما عرفه العرب والذي اخص خصائصه طبيعته المابعدية .  
اما السفح الثاني ( ب ، ب I ) فانه يبلي نظاما عقليا جديدا مفتحا ،  
كما وصفناه . واخص خصائصه طبيعية الاجرائية العملية .

وما يجدر بنا تحليله الان هو المرور من السفح السلبي الذي يهدم  
النظام القديم ( او وضع العقل اليوناني ) الى السفح الايجابي الذي يبنى  
النظام الجديد ( او وضع العقل العربي ) . - الوجود او الله من  
حيث هو في جوهره ارادة وليس عقلا ، العقل او المعرفة من حيث هو في  
جوهره وسيلة عملية وليس ما بعد طبيعا : تلك هي الخصائص الرئيسية  
لوضعي العقل للمرور من احدهما الى الاخر الذي حققه الغزالي والذي  
يحاول عملنا هذا ان يبينه . ان وضع العقل الذي ينتمي اليه الغزالي  
هو الوضع العربي . وكل عمله هو بناء هذا الوضع نظريا .

ستقع ، فيما بعد ، دراسة هذين الوضعين . لكن يجب ان نوكد بعض  
الملاحظات بخصوص هذا المرور من العقل الى الارادة ، خلال العبور من  
العقل المابعد الى العقل الاجرائي ونقد العقل وتعيين وضعه الوجودي  
والمعرفي . اذا كان العقل لا يعلل ما هو موجود ، اذ الوجود وعدمه  
بالنسبة للاشياء يمثلان ، في البدء ، فرعين لهما نفس الامكان وجوديا ( كل  
موجود عالمي مطلق الامكان وكذلك العالم نفسه ) ، اي اذا كان وجود  
العالم غير ضروري ، في شيء ، ولم يكن هناك تناقض في فرضه على غير  
ما هو عليه او في فرضه غير موجود اطلاقا ، فاذن كانت الارادة في  
البدء . فلا شيء غير الحرية المطلقة يمكن ان يعلل وجود الممكن الوجود  
ولا يمكن للعقل ان يكون نازلا امله الا في عالم الضرورة ! . لا شيء دون  
الارادة مبدع . العقل ليس خلاقا . الارادة وحدها يمكن ان تكون

مصدر البدء المطلق ، والعقل ليس بوسعه الا ان يضيف النظام لعالم  
تقدم عليه . انه يعوض الصدور عن العدم الذي تنطلق منه الارادة  
بشيء ما ، بعدم النظام او المادة على الاقل .

وليس العقل كذلك مثزعا : فالوجود في ذاته ليس حسنا ولا هو قبيح .  
والعقل لا يمكن ان يكون مصدر القيم . انها الارادة التي تقرر ، تحكما  
وتوقيفا ، الاحكام التقديرية للموجودات والافعال . ودراسة هذه الاحكام  
جزء من الفقه الذي يعتبر الاحكام مصدرا ارادة الخالق .

فالخلق ( موضوع علم الوجود ) والاحكام ( موضوع علم القيم ) وليدا  
الحرية المطلقة . والعقل لا يمكن ان يعطلهما ، اذ فرضهما على غير ما هما  
عليه لا يستلزم اي تناقض . وما لا يناقض غيره ذاته ليس ضروريا .

واذا كان الخلق الحر والتشريع الحر متطابقين ، فان علم الطبيعة  
يصبح علم التشريع الالهي في الطبيعة ، مثلما كان علم الفقه علم  
التشريع الالهي في المجتمع : ان الطبيعة اذن نظام تشريعي من القوانين  
وليس نظاما ما بعديا من الاسباب .

ذلك هو مصدر تصميم المنهاج الفقهي في التقنين على الطبيعة . لكن بما  
ان المنهاج الفقهي يعمم الاحكام النصية ( بواسطة الاجتهاد ) لكي تشمل  
الاحكام الافعال والاحداث والاشياء التي لم تشر اليها النصوص فتصبح  
منسجمة عليها ، فان الاحكام التي ننطلق منها في الطبيعة ستكون التجارب  
( العادة ) التي تسمح بتقنين الطبيعة وتقعيد مجراها .

x ● x

كذلك اذن ، وقع التحول من وضع العقل اليوناني الى وضعه العربي :

من العقل الى الارادة ، ومن ذمنا بعد الطبيعة ، الى الاجرائية العملية ، ومن  
السبب الى القانون ومن الطبيعة الى الرمز . ان العنصرين الايجابيين الذين  
يجب الاحتفاظ بهما هما : نظرية الارادة ، من حيث هي مبدا وجودي  
ومثال معرفي ، ثم تصور العقل الجديد ، وهما عنصران تخصصهما فيما بعد  
بفحص عميق ، بعد دراسة جزئيات تصور الغزالي للسببية الذي عرفنا  
مجال مفاصله النظرية ، ووصفنا عناصره الاساسية .

هذا المجال تبرز جذوره ظاهرات ثقافية عديدة اشرنا الى احدها : اي  
المصدر التاريخي لمشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . لكن اذا كان  
هذا المصدر التاريخي يبين كيف صار وضع العقل مشكلا عند الفكر العربي  
- وهو مشكل صيره نقديا في جوهره - فانه لا يفسر ، في شيء ، الحل  
الذي يعطيه اياه الغزالي .

لكن شروط امكان هذا الحل هي اركان ما اسميناه بوضع العقل  
العربي :

1 ( غلبة الدراسات الفقهية واللغوية شكلت هذا الفكر وصورت  
بيانيه .

2 ( الرابطة التي لا تتفك بين الظاهرات الثلاث التالية والتي تبدو غير  
متراصة : مؤسسة الاجتهاد - انعدام السلطة الروحية - مشكل وضع  
العقل . ان هذه الظاهرات الثلاثة تتعلق بنفس المشكل : مشكل خصائص  
النظام الجديد الذي كان الغزالي من الذين قطعوا شاسع الخطوات في  
تنظيمه .

ان هذه الشروط تبدو مشتتة ، دون اية رابطة تجمعها وتوحد بينها .

لكن عملنا سيبين ، في الباب الرابع ، انها تمثل هذا النظام ذاته ، من  
حيث هو وقائع ثقافية مؤسسية .

## **الباب الثاني**

### **تصور السببية عند الغزالي**

## **الفصل الاول**

**مصاعب عمل الغزالي الفكري**

ان دراسة السببية او اية مسالة فلسفية اخرى عند الغزالي تبدو عويصة ، ان لم تكن مستحيلة . فمساره المعوج ومجادلية اغلب كتاباته تمثلان العلة الاهم في ذلك الاستعصاء . كذلك ، فكثير من المسائل التي عالجها الغزالي عرضا في تحريره لبعض الادلة المتعلقة بغيرها من المشاكل ، تضفي على اعمال الغزالي صبغة الاستطراد اكثر من صفة الاعتقَاب والتنظيم . وليس الشك في نسبة بعض الكتب اليه مما يهون هذه الصعوبة . بالرغم من كون عملنا لا يزعم - ولا يهدف الى - التدخل في قضية صحة النسبة او الانتحال (١) ولا في قضية نوايا الكاتب ودوافعه ، وهي مشاكل لا نقضي في قيمتها بشيء ، وان كنا لا نهون منها ، فاننا سنخصص هذا الفصل لبيان الحدود التي لا يمكن لهذه الاهتمامات ان تتجاوزها . اذ هي ، ان بالغنا في اهميتها ، تُد فينا الاندفاع نحو لب الاشياء .

ان المشكل الذي تطرحه قراءة عمل الغزالي مرتبط ، مباشر الارتباط ، بنقد ابن رشد الذي وصفناه بالخارجي . فهو يرد الى اعتراضه حول حيز فكر الغزالي بين اسر الفكر الاخرى في الثقافة العربية ( هل هو فيلسوف ام متكلم ام متصوف - ام فقيه ، لم لا ) ، ثم حول الكتابات التي تعبر عن راي الغزالي الحقيقي ، ما هي .

---

(١) مثل كتاب « مشكاة الانوار » المشكوك في نسبته اليه ، وان كان ابن رشد يدعي صحة هذه النسبة ليبين انتساب الغزالي الى زمرة الفلاسفة .

لا غرو ، فلقد اخترنا ، كما اسلفنا القول في ذلك بالباب الاول ، ان نتجنب هذين المسالتين ، رغم اعترافنا بقيمتها . لكن اختيار التجنب لا يعني وجوب عدم التعديل من الاهمية المبالغ فيها ، التي تسبغ عليهما ، في العادة . وذلك ما سنقوم به في هذا الفصل الاول ، دون اعتبار هذا المشكل ذا اهمية مركزية في عملنا .

x ● x

يبدو لنا ان المسالة الاولى ، مسألة الاسرة الفكرية التي قد يكون الغزالي ينتمي اليها ( الفلاسفة - المتكلمين الخ ... ) تفقد معناها ، اذا لم تكن مجرد تصنيف يفهم التلاميذ سيما هذه الاسر وتشايجها . لكنها ، ان وضعت باطلاق ، تصبح مفترضة لوجود حواجز مانعة ، واسوار محيلة للتواصل بين هذه الاسر ، بينا المفكرون الكبار مثل الغزالي تكمن عظمتهم في تجاوزهم لهذه الحواجز ، فيصوغون مجال المعارف والاسر الفكرية ، في تنظيم وتوزيع لم يسبقهم اليهما غيرهم .

فليس الغزالي احد هؤلاء المفكرين بالمعنى المتعارف . ما هو بالفيلسوف ، ان كانت الفلسفة رؤية فلاسفتنذ لمجال المعرفة والوجود . وليس متكلماً ، ان عنى الكلام الاكتفاء باستعمال الجدل الفلسفي للذود عن الدين . وليس هو اخيراً متصوف اذا كان التصوف دين الوجدان او فلسفته فحسب .

والاصح انه ، في نشاطه الفكري ، من حيث هو شخص متعين وملتزم ، كان جميع ذلك ، تقالياً ، واجياناً تشاوقاً . ولكن هذه الممارسة الفكرية ذات الانتماء المتعدد ، ادت الى غزالي ليس هو هذا ولا ذاك ولا ذلك ، بل هو تجاوزهم جميعاً ، ففتح عهداً جديداً نحاول ان نرسم حيزه ومحيطه في البابين الثالث والرابع .

ان هذا الغزالي الذي لا تسمح دوافعه كشخص متعين ملتزم ولا نواياه ، بادراكه ( اذ هي تجذبنا نحو المسائل التي اخترنا تجنبها مدركين ) هو الذي وضع تخطيطاً اولياً - انه مجرد تخطيط اولي - لترتيب المعرفة وتوزيعها على نمط جديد . وهدفنا هو استخراج هذا الشيء الذي يبرز تخطيطه عند الغزالي ، ولكنه يبقى مدفوناً تحت ظاهرتين هامتين : احداها لغة العهد الفلسفية التي قد يغالطنا استعمال الغزالي لها ، والاخرى وضعية الفكر الذي تحجر فاستحال مؤسسات ميتة ومتحيزة ( الاسر الفكرية والفرق ) .

ان تاويل عمل الغزالي في هذه الوضعية ثم الظاهرة الكامنة في كون الفكر الذي تلا الغزالي لم يهتم الا بشرة عمل الغزالي ( تغلبه على هذا الحزب او ذاك من المعارضين للسنة ) غطياً هذا التخطيط الاول الذي رسمه باعتناقه الشروط التي وفرتها الثقافة العربية للفكر وبنقده نقداً صائباً ، وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني .

2

ما قلناه هنا يفترض ، وراء ما قام به الغزالي ، نظرية متناسقة معتقة - حتى وان تحدثنا عن مجرد تخطيط اولي . انه يفترض ، على الاقل ، نية تجاوز ما هو موجود الى شيء آخر . لكن طابع عمله الجدالي يبدو مقصراً هدف الغزالي على النتائج الملموسة التي للصراعات الحزبية في عهده . فعندما ندرس كتاباته لا نعلم ما يقوله هل يمثل فكره ام هو مجرد اعتراضات غايتها هز مواقع الخصم ، دون القصد الى اثبات نظرية ايجابية متناسقة . بل الغزالي نفسه بلغ حد التصريح ، في مقدمة التهافت الثالثة ، بان هذا المنهج الذي لا يعدو التهديم ، اعتمده قصداً : « ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة وظن ان مسالكهم



نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهاافتهم . فلذلك اننا لا ادخل عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالازمات مختلفة . فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، واخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية . ولا انتفض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق الباطنية واحدا عليهم . فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء لا يعترضون لاصول الذين . فلننتظر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (I) . لكن حتى وان كان النقد سلبيا فحسب ، فانه يتجاوز ما ينقد . ذلك ان الشك والتشكيك في ما كان يبدو بيننا بنفسه ، تجاوز له نحو نظام مغاير .

غير ان علة اخرى تقوي هذا التردد ، عند تناول الغزالي بالدرس : فهو يعتمد على نظرية فريق لمهاجمة نظرية فريق آخر ، ثم يستعمل هذه النظرية التي مهاجمها ليهاجم بها نظرية اخرى . فهو يبين سفسفة العقل في نقده الفلاسفة وقمته في حوار مع الباطنية . لكننا سنرى ان هذا التناقض الظاهر ليس هو كذلك الا اذا ظننا الامر يتعلق ، في كلتا الحالتين ، بالحكم على العقل او له باطلاق . وكيفما كان الامر ، فقد يؤدي ذلك الى القضاء بان نقد الغزالي ليس نقد المفكر الذي يريد ان يثبت اقدامه ، بل هو نقد المدافع عن تحزب معين . الا تراه في هذه المقدمة يدعو الى الاجتماع على الفلاسفة ؟ لكن ليس بالامكان ان ننفي ان نقده يجعل حقيقته نسبية مثل الحقيقة التي ينقدها لمجرد كونها باتت لا تعتمد ذاتها اساسا . بل اساسها اصبح فشل الخصم في اثبات حقيقة امتن منها . عندئذ تصبح حقيقة حزبه غير الحقيقة المطلقة ، بل اشبه شيء بالحقيقة .

وهكذا نرى ان مجادلة الغزالي ، حتى وان كان ، في التزامه يصارع

(I) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 68 - 69 .

نودا عن حزب معين ليست مرافعة المحامي الذي يقوي وضعية نائبه باضعاف وضعية خصمه ، بل هي صراع البحارين في اللجة ، يحاول كل منهما النيل من خصمه بالتثيل من المركب المشترك . ان هذا النقد ، وان كان متحزبا ، فهو يهز سريال ما بعد الطبيعة ويبيشر بفجر جديد ، فجر سيبزغ في تصور السببية عند الغزالي .

x ● x

3

قد يعترض ان جميع هذه المشاكل ما كانت لتطرح ، ما دام الغزالي قد حلها بنفسه . الم يصنف كتاباته حسب مستويات الافكار التي يوجهها اليها ، وحسب درجات حقيقة محتواها ؟ اليس الغزالي قد دلنا ، بهذا التصنيف ، عن الحيز الذي نجد فيه فكره الاعمق ، والاقترب الى نفسه ؟ فسلیمان دنیا ، مثلا ، مع اعتباره التهافت عملا فلسفيا ، يعتقد رأي الغزالي فيه ويصفه بانه كتاب لا يعبر عن فكر الغزالي : « فانت ترى انه لا يصح استمداد آراء الغزالي الخاصة به الا من هذا الصنف من الكتب دون غيره . وظاهر ان كتاب التهافت ليس من بينها ، فلا يصلح اعتباره مصورا لآراء الغزالي وافكاره الخاصة : » (I) .

يتحتم اذن ، لدراسة مسائلنا - مفهوم السببية عند الغزالي - او اية مسألة اخرى ، ان نبعد من عمله كل ما ليس « بمظنون به على غير اهله » . وما دامت مسائلنا لم تعالج باعتقاد واستقصاء الا في التهافت ، باتت عبارة « عند الغزالي » لا تعنى شيئا ، ما دام لا يعبر فيه عما يفكر فعلا .

(I) سليمان دنیا ، مقدمة تهافت الفلاسفة ص 55 .

هل يجب ان نعتقد اذن ، ان ما يعبر عنه الغزالي في تصويره وفي نقده الذي يوجهه لاحتمية الفلاسفة السببية ، هو مجرد جدال ؟ اذا كان المقصود بفكر الغزالي ما يعتقد في اعماق باطنه ، فعن ذلك لا نملك الا السكوت . اما اذا كان ، على العكس ، معنى ذلك ، الحل الايجابي والمتناسق الذي يعرضه لمشكل نظري ، فانه يمكن عندئذ ان نقول ان فصل التهافت المخصص لمسالة السببية ، هو عين فكر الغزالي . وذلك لعلتين . الاولى ، هي الخلاقة التي تربط تصويره للسببية بباقي عمله . والثانية ، هي الحل المتناسق والقائم بذاته الذي يتضمنه هذا الفصل ، خلافا لفصول التهافت الاخرى .

ولنلاحظ ، قبل البحث في العلتين هذين ، ان هذه الطريقة ( في قراءة الغزالي ) التي تهتم خاصة بالتزامات الاشخاص الاعيان في الجدال المناسب ، وباراء المؤلف في عمله ، هي التي تفسر المصير الذي آلت اليه اعمال الغزالي . فغلبة الغزالي على الفلاسفة هي ، في مجرى الاحداث ، اهم بكثير من معنى نقده الفلسفي .

قرائن كثيرة تدفعنا الى الاعتقاد بان رؤية عمل الغزالي هذه التي يدعمها هو نفسه بتقلبات مواقفه ( في الحياة وفي النظر ) وبتصنيفه لاعماله ، لا تصمد امام التحليل الداخلي الذي لا يعير اهتماما لغير العمل ذاته وليس لحياة الغزالي او لرأية فيه وفي ذاته . فحتى لو سلمنا ان عمل الغزالي الجدالي لا يعبر الا على حذقه دون فكره ، فان الفصل المخصص للسببية هو اول الفصول التي يقدم فيها الغزالي نظريته في شكل ايجابي ، ناسبا اياها لنفسه ولحزبه ، لا على شكل مجرد اعتراضات . فهو لا يستعمل عبارة « نعترض بهذا » او « ان قلتم .. قلنا .. » بل : « نحن ندعي .. » ، ثم ان الفلاسفة هم الذين يعترضون ،

من اول الفصل الى آخره ، محاولين تهديم النظرية التي يدافع عنها الغزالي ، هل يكون ذلك مجرد شكل اسلوبي ؟ سنرى ، عند بحث تصور الغزالي ، ان محتوى هذا الفصل ، بالإضافة الى هذه الاختلافات الاسلوبية ، مغاير لمحتوى الفصول الاخرى ، ان الغزالي يعرض فيه حلا منتظما يقوم بتناسقه وانغلاقه ، وليس بمقابله لحل الفلاسفة ، رغم كون نقد هذا الاخير هو الذي اوصل الى الاول . ان هذا الفصل اذن ، يمثل ، مع فصل خلق العالم ، مفتاح التهافت ، ان نجد فيه المبدأ الثاني الذي يعتمد عليه كل الكتاب ، اعني التصور الايجابي لمفهوم السببية ، وهو التصور الذي يتم اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . ان هذا المبدأ يقوم بوظيفة المفتاح لكل اعمال الغزالي ، وليس للتهافت فقط . فهو الذي يشير الى العلاقة التي تربط تصور السببية عند الغزالي بجميع عمله الفكري .

ان تصور السببية عند الغزالي تربطه علاقة لا تنفك بكل اعماله : واعني بذلك هذا الثابت الاساسي المتمثل في التساؤل عن مدى العقل المعرفي ووضعه الوجودي ، وكذلك الحل الايجابي الذي يعطيه لهذه المسالة .

اننا نريد ، في تعديلنا لمدى التحفظات المتعلقة بعمل الغزالي النقدي والجدالي ، ان نبين ، خاصة ، انه رغم الظواهر ، يمكن ان نبحث فيه عن عناصر فكر ايجابي وجديد اساسية ، وهي عناصر تبقى هي هي ، في كل اعمال الغزالي وتكشف لنا الرسم الاولى الذي اشرنا اليه . ان لهذه العناصر علاقة ، سنحاول تحديدها ، بنظرية المعرفة الغزالية ، وبالتحديد مع تصويره للعقل . لقد اشرنا بعد ان الغزالي ينفي عن العقل كل مدى وجودي ، ببيان ان المعرفة ، في الطبيعيات ، اساسها الاعتقاد والعادة ، وليس الضرورة . وعلة هذا الموقف ليست دينية فقط ، ولا هي تصوفية .

انها ذات منيعين : البحث الفلسفي او المنطقي النفسي في المعرفة من جهة ، وشروط الامكان الثقافية من جهة ثانية .

لم يقبل الغزالي في فحصه للعقل ، الضرورة الا في الرياضيات والمنطق . فاذا كان في ما بعد الطبيعة والاخلاق والطبيعة غير ما هو موجود ممكن الوجود ولا يلزم خلفا ، فمرد ذلك الى ان المعرفة ، في هذه الميادين ، ليست تحليلية ولا تحصيلحاصلية ولكنها تجريبية بالنسبة للطبيعة وسماعية او تجريبية في الميدانين الاولين . - تبقى الطبيعيات اذن ، ممكنة وكذلك ما بعد الطبيعة . ولكن من حيث هي علم اساسه الاعتقاد والعادة ، وليس الضرورة . اما الاخلاق فلا يمكن ان يدركها العقل تجريبيا او سماعيا ، اذ ليس هو مصدر القيم وليست القيم ذات وجود موضوعي فيعملها عقليا .

وهكذا فالغزالي يحد من مزاعم العقل في ما بعد الطبيعة وعلم القيم وفي الطبيعيات . فهو يحد منه بذاته . ما دام مبدا العقل عدم التناقض ، فان الغزالي سيعمد ، في نقده ، الى بيان ان هذا المبدأ لا فاعلية له الا في الرياضيات والمنطق ، اذ لا يمكن ان نستوفي شروطه الا في هذين الفئتين . اما المعارف الاخرى فليس للعقل فيها علم ضروري ، ما دامت تعينات الوجود الحقيقي ممكنة ، متساوية الامكان ، اذا نحن نحينا مبدا الغائية الذي يعتبره الفلاسفة سائدا لتواجد هذه التعينات : ... « ان هذا مكابرة للعقل ... فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والمتنوع هو الجمع بين النفسي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها . فهو تحكم بارد فاسد ... » (I) . لكن نقد استعمال العقل ذي المدى الوجودي في ما بعد

(I) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 203 .

الطبيعة ، والاخلاق ، والطبيعيات لم ينته الى انكار امكانية المعرفة والى العقم . فالغزالي سيكشف طريقا جديدة للمعرفة المابعدية في المجاهدة الصوفية التي تروض النفس بتطهيرها وجعلها قادرة على الصعود الى معرفة اللامتناهي معرفة حدسية (1) . وهو يجد كذلك وسيلة اخرى للمعرفة الطبيعية : الاستقراء المعتمد على الاعتقاد في العادة ، وهي معرفة احتمالية ( ما هو على الاكثر ) وليست ضرورية . واخيرا ، فانه يكتشف ان مصدر القيم هو ارادة الله او تظافر ارادة الانسان والمجتمع . وسنرى ما هي العلاقة بين هذه الاكتشافات الاربعة : الضرورة المنطقية المقصورة على العلوم التحليلية و « التحصيلحاصلية » اي الرياضيات والمنطق ، الحدس الصوفي في المعرفة المابعدية ، والاستقراء المعتمد على العادة والاحتمال في الطبيعة ، واخيرا مصدر القيم ( اي النصوص القرآنية والانسان والمجتمع ) .

ان لتصور السببية ايضا علاقة اخرى مع باقي عمل الغزالي وهي علاقة تكشف لنا عن المصدر الثاني لنفسي الرابطة السببية الضرورية ، في الطبيعيات : اعني العلة الفقهية . اننا ندعي ان العلم السائد على عمل الغزالي وخاصة على منهجه ، رغم الظواهر المغالطة ، هو الفقه ، اذ ان مفهوم العلة ، في مدلوله الفقهي ، محوري فيه . فعندما يحظر المشرع شيئا او يوجب ، لا علاقة للحظر والايجاب بطبيعة الشيء او الفعل المحظور او الموجب . ان علاقة الحظر او الايجاب الحسية المعينة تمكن من التعرف على الشيء او الفعل ومن ثم من تعميم الحكم . ولكنها ليست سبب الحكم وليست حتى مجرد علة ، ذلك انه لا يوجد بين العلاقة والحكم اية رابطة ضرورية ، ولكنها مجرد ارادة المشرع الالهي او الانساني (ب) .

(1) تلك هي الطريقة الصوفية التي تمثل النبوة قمتها .  
(ب) والانسان يشرع بخياله الذي يعم بعض الصفات العرضية فيجعل منها احكاما ترتبط ارتباطا جوهريا ( في الوهم ) بالشيء الموصوف . التشريع الانساني خيالي بهذا المعنى .

لذلك فانه على الباحث ( بالاجتهاد الذي له معايير معلومة وحدود بيئية ) ان يستعمل هذا المفهوم العملي ( العلة الفقهية ) الذي تفرضه الحاجة المتولدة عن كون النصوص ( القرآنية والسنية ) متناهية والاحداث التي تنطبق عليها النصوص لامتناهية - . فليس للعلة اذن اي مدى وجودي ولا ترتكز على اية رابطة ضرورية بين الشيء او الفعل والحكم .

لقد عمم الغزالي هذا المفهوم ، في معناه هذا ، على الطبيعيات التي يجب تنظيمها استجابة لنفس الحاجة : العمل . واذن فعلم الطبيعة ليس الا مجلة او منظومة قوانين لا مدى وجودي لها . ان رسما تخطيطيا لفلسفة جديدة يبرز في عمل الغزالي خلال نقده لمبادئ العلوم التي اشرنا اليها وخلال ادخاله مفهوم العلة الفقهي في الطبيعة . واذ كان عمل الغزالي يبدو غير متناسق ومتعدد الانتماء ، فانما مرد ذلك لا الى العمل نفسه ، بل لاسترسالنا في قراءته حسب المقابلات التي وصفنا : الفلسفة ، الكلام ، التصوف ، كانها جزائر لا وصلبيتها . بينما هذه التمييزات المتجمدة فقدت كل معناها منذ ان اجتث الغزالي اوتاد ما بعد الطبيعة .

لا بد ان نشير هنا الى عامل طالما غطاء عموم لفظ الفلسفة ، فلم يسمح فيه بالتمييز : لم ير من معارضة الفكر العربي للفلسفة الا الوجه السلبي . وذلك للخلط بين الفلسفة عموما وما بعد الطبيعة . فما لم يقبل به الفكر العربي هو ما بعد الطبيعة - وما خمو معارضته للفلاسفة الا لكونهم اساسا ما بعد طبيعيين . لكن هذه المعارضة ، حتى وان كانت في الظروف الواقعية تهدف الى الدفاع عن دين او مدرسة كلامية ، فانها قد حققت تقييما موضوعيا لقدرة العقل ومداه ، وهو نقد لم يقصد ... كما يزعم بعضهم تحييد العقل دفاعا عن الدين فحتى الحشويين

لم يكونوا يرونهما متنافيين . انما هو نقد يشك في مدى العقل الوجودي فلا يعترف له الا بالاجرائية في المعارف التجريبية او الصورية وهي خاصية نجد احسن تعريف لها في تسمية العقل بالقوة المميزة او المحللة ، لا غير .

لكن ذلك لم يمنع الغزالي من انشاء مقالات ما بعد طبيعية لتقديم عقائد المؤمنين ( الذين يتساءلون ) ، وهي مقالات تنحصر اهميتها في تركيز العقيدة وتقويتها - لكن نظريات الغزالي في ما بعد الطبيعة التي وصفناها لم تقتلها نتائج على المستوى النظري والبحث الفلسفي ، بل بقيت مجرد موقف سلبي يقفه رجال الدين من بعده ، دون فهم لبعده الفلسفي والمعرفي -

x • x

4

ينتج من هذا الفصل انه علينا تجاوز التمييزات المدرسية التي تثمر مشاكل وهمية لا حل لها ، لكي ندرك الرسم الاولي الذي تحدثنا عنه ، والترتيب الجديد للمعارف . ولنتحفظ الان بالنتيجة التالية : ان تصور السببية عند الغزالي جزء من كل : من النقد الاعتقابي ( الذي لم يعرض اعتقابيا ، للاسف الشديد ) للعقل من حيث وضعه الوجودي والمعرفي . فهو يقصر ميدان العقل على الرياضيات والمنطق بالنسبة للمعارف الضرورية وعلى التجربة بالنسبة للمعارف التي تتعلق بمعلوم حقيقي خارج الذهن . انه نقده اساسه مبدا العقل نفسه : اي مبدا عدم التناقض ، وهو مبدا لا حول له الا في العلوم الصورية اي التحليلية والتحصيلحاصلية . اما في الميادين الاخرى ، فان العقل لا يجد اية ضرورة . لذلك كانت فكرة التهاافت المحورية تتمثل في بيان انه

بإمكان العقل ان يثبت ما ينفيه الفلاسفة وان ينفي ما يثبتونه والعكس في الحالتين جميعا فيقرر وجود الله وعدمه ، وحدته وكثرته . وهذه الفكرة هي ايضا مخطط التفاهت .

ينضاف الى هذا المحور الموحد لعمل الغزالي المصدر الفقهي الذي تاتي منه مفهوم العلة - وهو مصدر ممكن الغزالي من القول في المستصفي ، عند محاولته تحديد هذا المفهوم : « اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لا سيما بعد انقطاع الوحي - اظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها ... وانما المقصود ان نصب الاسباب اسبابا للاحكام ايضا حكم من الشرع . فله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه ، لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العطل العقلية . وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا . فهو نوع من الحكم ... » ( I ) .

وهكذا نرى انه يجب ، في دراستنا الفلسفية لمؤلف ما ، الا تقودنا وضعية الكاتب المتعينة ودوافعه المعاشية والا تتبع رايه في عمله والا نحفظ بالنتيجة التي حتمها هذا الموقف المقيم الذي نرفضه ، والا ادى بنا ذلك الى عدم النظر في العمل نفسه اطلاقا ، ومن ثم الى مجانية الاهم .

لقد حاولنا ، في هذا الفصل ، ان نبين ان عمل الغزالي الجدالي والذي يبدو غير متناسق ومتناقضا يصوره مشروع اساسي يجعله يدور

حول المشكل الفلسفي الرئيسي التالي : مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . ولهذه المسألة من الحضور في عمل الغزالي ما يجعل القول بانها لم يدركها احد من قبل سخيلا . لكن ما حصرها في وجهها السلبي ( ان لم يحتفظ منها الا بغايتها الظرفية ) هو تلك العوائق التي حاولنا تحليلها واحدة واحدة . وهذا الموقف يدعمه كون النظام الذي بناء الغزالي لم يجتز الرسم الاولى او هو رسم مشتمل في عمل الغزالي كله وليس في دراسة مستقصية او مستفيضة . وهذا الرسم الاولى ، كذلك ، مدفون تحت لغة فلسفية قد توزع بانتفاء الغزالي للفلاسفة . وابلغ مثال في هذا هو التدليل الذي يثبت به الغزالي ان القيم لا وجود لها في ذاتها لكونها ليست صفات ذاتية للاشياء او الافعال . فقد نعتقد ان ان هذه الصفات الذاتية موجودة ، عنده ، في ذاتها . لكنه عند الحديث عن السببية الطبيعية ، يعتبر الصفات الذاتية مجرد احكام وليست بذات وجود في ذاتها بل هي قضاء الهي . لذلك نراه يميز بين السببية الفقهية والطبيعية من جهة ، والسببية العقلية من جهة ثانية ، لان هذه تسبب بذاتها بينما الاوليان لا تسببان الا بإرادة القاضي ( الله او الانسان ) .

تلك هي اذن عوائق قراءة عمل الغزالي . وذلك ما ينتهي اليه من يبالغ في القيمة التي يوليها اياها . ولقد حاولنا بيان محدوديتها لتجاوزها نحو ما هو عضوي في عمل الغزالي .

## الفصل الثاني

### تصور السببية عند الغزالي

ان العناصر التي يتركب منها مجال نظرية الغزالي والتي استخرجناها من القراءة الغزالية لتصور السببية عند الفلاسفة من جهة ، والقراءة الرشدية لتصور السببية عند الغزالي من جهة ثانية ، تنحو جميعها تجاه هذه النظرية . وقد حان الآن وقت عرضها في ما تتركب منه ذاتها ، بغض النظر عن المجادلات التي انتجتها في التهافت والتي قدمنا لها تحليلا في الفصلين السابقين من الباب الاول .

يبرز تصور الغزالي في نصوص ثلاثة اساسية متكاملة . الاول يوجد ضمن كتاب التهافت : المسألة الاولى من القسم المخصص للطبيعيات والثاني ، نستخرجه من المستصفى : من الفصل المتعلق بالقياس الفقهي اما النص الثالث ، فيحتويه الاقتصاد في الاعتقاد . يضاف الى ذلك نص رابع ، في كتاب الاربعين ، وهو يبدو مناقضا للنصوص الثلاثة الاولى . لكنه ، كما سنرى ، يتعلق بمفهوم القضاء والقدر ، ومن ثم ، فهو يتم النصوص السابقة .

x ● x

1

يعتبر الغزالي ، في نص التهافت المتعلق بالسببية ، ان اساس تصوره السببي يتمثل في التمييز بين الاشياء التي نعلم ضرورة ان ترابطها ضروري والاشياء التي ليست روابطها ضرورية بل عادية : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمنا

---

(1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 225 .

لأثبت الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ... ( I ) .  
لـو حاولنا صياغة هذا النص في عبارة مجردة ، لنذكر مداه ،  
لأعطانا ما يلي : لافتراض شيئين : ( س ) و ( ص ) ولنترجم نص الغزالي في العبارة التالية :

( I ) إذا لم يكن ( س ) ( ص ) و ( ص ) ( س ) أي إذا لم يكن ( س = ص ) .

( 2 ) أو إذا لم يكن أثبات وجود ( س ) مستلزما ضرورة إثبات وجود ( ص ) أي إذا لم يكن ( س  $\rightarrow$  ص ) ، وأثبت وجود ( ص ) مستلزما ضرورة إثبات وجود ( س ) أي إذا لم يكن ( ص  $\rightarrow$  س ) .

( 3 ) أو إذا لم يكن نفي وجود ( س ) مستلزما ضرورة نفي وجود ( ص ) أي إذا لم يكن ( س  $\rightarrow$  ص ) ونفي وجود ( ص ) مستلزما ضرورة نفي وجود ( س ) أي إذا لم يكن ( ص  $\rightarrow$  س ) .

( 4 ) ينتج أنه لا يوجد بين ( س ) و ( ص ) أية رابطة ضرورية .

وأذن فالرابطة الضرورية الوحيدة التي يمكن أن نتصورها بين شيئين هي اما تطابقهما ( I ) أو تلازمهما الموجب ( 2 ) أو تلازمهما السالب ( 3 ) .

وكل من هذين التلازمين يرجع إلى ( I ) أي التطابق والتكافؤ . لماذا ذلك ؟ يجيب الغزالي : لأن التفريق بين الشئين ، في غير هذه الروابط ، ممكن ولا يقتضي أي تناقض إذ : « الممتنع هو الجمع بين التفي والتأنيب والاثبات واليه ترجع الحالات كلها » . ( I ) . والأمثلة التي يضربها الغزالي للأشياء التي روابطها غير ضرورية ، تبين أن الغزالي يسحبها على جميع الأحداث الخارجية الحقيقية ، أي على جميع الأشياء التي لا يربط بينها التكافؤ

( I ) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 103 .

أو التلازم الموجب أو السالب إذ لا تناقض بين اقتران هذه الأشياء وعدمه .  
لذلك نستنتج من حصره الرابطة الضرورية في التكافؤ ( I ) والتلازم ( ب )  
ومن سحبه عدم الاقتران الضروري على جميع الأشياء الواقعية ، أن الارتباط الضروري لا يوجد إلا حال وضعه أو افتراضه مسبقا بين العناصر التي ندرسها ، وذلك بفرضها متلازمة أو متكافئة . لكن ذلك الوضع أو الافتراض ينتج عنه أن الأشياء ذاتها وضع حدما فعل ارادي ، أي أنها عناصر تعريفية ( ج ) في نظام افتراضي تحصيلي ( د ) .  
فالمعايير التي يشترطها الغزالي ، في وصف الاقتران بالضرورة هي معايير كل نظام تعريف افتراضي : أعني عدم التناقض مع فرضيات المنطلق أو التعريفات التي وضعت بدءا ، أي في هذه الحالة ، التكافؤ والتلازم .

يتضح ما حاولنا شرحه خلال تحليل الخصائص التي تتصف بها الاقترانات ذير الضرورية ، أي العادية . فكل هذه الاقترانات التي تجمع بين موضوعات التجربة وأحداثها ليست ضرورية ، بل هي عادية أصلا : « ... بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا أثبات أحدهما متضمنا لأثبت الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف » . ( I ) . ثم أن المعرفة التي موضوعها هذا

( أ ) التكافؤ : Equivalence  
( ب ) التلازم : Implication  
( ج ) تعريف : Définitionnel  
( د ) التحصيلي : Tautologie

( I ) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص 225 .



النوع من الاقترانات تدلنا دلالة اقطع من هذا الاحصاء الذي يقتصر على الاشارة الى فصيلة الموجودات التي روابطها عادية لا ضرورية ، اذ يقول الغزالي : « واما اذا نظرنا الى غيرنا وراينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته . فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود احد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني » (I) . ان هذا النص هام جدا ، اذ هو يبين لم لا يمكن ان نصف هذه المعرفة ولا هذا الاقتران بين الفعل المنتظم والقدرة التي هو آيتها ، بالضرورة . فمعرفةنا تعلمنا ان هذه الحركات المنتظمة تقتض وجود قدرة عاقلة وراءها عادة وليس ضرورة ، ما دامت لا تعلمنا في نفس الوقت ان النقيض مستحيل .

اذا كنا نعلم ان ( س ) مقترن بـ ( ص ) دون ان نعلم في نفس الوقت ان ( س ) غير مرتبط بـ ( ص ) مستحيل ، فان معرفةنا اذن ليست ضرورية ولا الاقتران بين ( س ) و ( ص ) ، لانه لا ضروري الا ما كان نقيضه مستحيلا .

لذلك يتحتم التمييز بين علم مجرى التجربة لانه عادي ( اي علم ما تكرر الى حد الآن حسب المجرى الذي نعلمه لكونه المجرى العادي ) والعلم الصوري الذي موضوعه تعريفي وليس تجريبي . واذا كان العلم العادي لا يمكن ان يوصف بالضرورة ، فذلك ناتج عن كون مجرى التجربة يمكن ان يكون ، ولو فرضيا ، غير ما هو . فعملا لا شيء في الوجود ينفي هذه الامكانية ، اذ هي لا تقتضي اي تناقض ما دمنا لم نضع ، في المنطلق ، تكافؤا بين وقائع التجربة او تلازما ضروريا .

تلك هي علة كون « العلم العادة » غير ضروري . فهو يعلمنا ان ( س )

(I) الغزالي ، نفس المصدر ص 237 .

مقترنة بـ ( ص ) دون ان يبين ضرورة ذلك الاقتران ، اعني دون ان يثبت ان ( س ) و ( ص ) لا يمكن ان ينفصلا . وامكانية الانفصال هذه ، وان كانت مجرد افتراض ( س يمكن ان ينفصل عن ص ) هي التي تجتث كل تعميم لهذا الاقتران التجريبي الى معرفة ما بعده ، الا اذا فرضنا وجود الضرورة والتكافؤ بين مجرى الاحداث وعادتنا اي اذا فرضنا ان الاشياء ماهيات منطقية وضع بينها ، تحكما وتوقيفا ، رباطا التكافؤ والتلازم هذان .

x ● x

2

لكن المعرفة ، عندئذ ، تصبح لا حول لها ، اذ هي لا تستمد ضمانتها من ضرورة الاقترانات التي هي موضوعها . فماذا ستكون طبيعة هذا « العلم - العادة » ؟ هل له مبدا وما هو ؟ - اذا كان النوع الاول من المعرفة ( علم الموضوعات التعريفية ) مبدؤه الضرورة ، وهو مبدا ينتج عن طبيعته الافتراضية والتحصيلحاصلية وخضوعه لشروط مبدا عدم التناقض ، فان هذا النوع الثاني من العلم مبدؤه الاعتقاد في العادة .

في رده على اعتراض استحالة العلم الذي يستخرجه الفلاسفة من نفيه للسببية ، يجيب الغزالي : « ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها . ولم ندع ان هذه الامور واجبة ، بل هي ممكنة ، يجوز ان تقع ويجوز الا تقع . واستمرار العادة بها ، مرة بعد اخرى ، يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » (I) . وهكذا اذن ، فان الله

(I) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 230 - 231 .

يضمن هذا العلم بعدم فعله هذه المسكنات . وثبات المجرى العادي الذي ليس بضروري هو الذي يمد اعتقادنا في العادة باسائه . وهذا الضمان الالهي يحدث ايضا على مستوى الخيال الذي يعمم العادة ويجعلنا نعتقد فيها . وهو بذلك يؤسس المعرفة التجريبية العادية نفسيا .

يطلعنا هذا النص على فكرة اخرى هامة جدا : لا يهتم الغزالي هنا بالرابطة - الضرورة - اهي موجودة ام لا في الوجود ، بل بادعاء ان التجربة او المعرفة التجريبية لها مدى وجودي . لذلك هو لا يتكلم عن انعدام النظام في غياب الضرورة . بل تنحصر نظريته في اثبات ان افتراض العالم على مجرى مخالف للعادة لا يناقض اي شيء ومن ثم فهو يظل ممكنا وعن هذا الامكان ينجر عدم ضرورة العلم وامكانه .

ولكن هذا الامكان لا يقتضي انعدام النظام في الوجود ، بل يعني ان علمنا ليس ضروريا مثل الصنف الاول وان كان متماسكا ويابسا مثله ، اذ هو يعتمد على ضمانة الاله ( الايمان ) وميل الخيال . ان صنف العلم الاول الذي مبدؤه الضرورة وعدم التناقض ، وهو علم تحليلي وتحصيلي اصلي ، هو اما الرياضيات او المنطق . اما العلوم الاخرى ( الطبيعة ، ما بعد الطبيعة - الاخلاق ) ، وهي التي مبدؤها الاعتقاد في العادة ، فانها ليست تحليلية وليست ضرورية . وسنرى فيما بعد فيم يتمثل هذا الاعتقاد في العادة من خلال علاقته بالخيال .

3

x • x

لكن ينطرح هنا سؤال مشروع : من أين للغزالي بفكرة الاقتران غير الضروري بين السبب والمسبب ؟ هل التحليل المفهوي للضروري يكفي لتفسير

هذا التمييز الثوري بين نظامين احدهما يوافق العلوم الصورية ( حيث تتوفر الضرورة بفضل استيفاء شروط مبدا عدم التناقض ) والاخر يوافق علوم الموضوعات الحقيقية ( حيث لا وجود للضرورة ويعوضها الاعتقاد في العادة ) ؟ هل تفريق الغزالي بين هذين النظامين مصدره الوحيد التحليل الاستمولوجي للمعرفة الضرورية وغير الضرورية ؟

ان الجواب على هذا السؤال نجده في النص الثاني الذي تقدم ايراده والذي نستخرجه من المستصفي : « اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لاسيما بعد انقطاع الوحي - اظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية لاحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها . فان ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بان يسمى سببا ... لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية . وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا ... » ( I ) .

يسير الغزالي في هذا النص بين انواع ثلاثة من السببية او التسبب : التسبب الفقهي ، والتسبب الحسي والتسبب العقلي . ويتطابق بين نمط التسبب الفقهي والتسبب الحسي : « على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها ... » . لكنه يميز بين نمطي التسبب هذين وبين نمط التسبب العقلي : « لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية » . ففي السببية العقلية ينتج السبب ضرورة وبذاته مسببه . وهذا التسبب هو تسبب الحد الاوسط في القياس او تسبب الحدود والفرضيات الاولى في العلوم الصورية ( المنطق والرياضيات ) وليس في كل قياس . فعلا فان

( I ) الغزالي ، المستصفي ج 1 ص 59 - 60

السبب ، في الفقه ليس في ذاته سببا . بل هو شرط فقط او علامة ربطها الله توقيفا مع الحكم لتعيين مكانه او زمانه او موضوعه لمعرفة كيفية انسحابه . واذن فليس هو سبب ينجر عنه ضرورة السبب . انما هي سببية اجرائية عملية . « اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لا سيما بعد انقطاع الوحي - اظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه ... » . فالعبارة « لا سيما بعد انقطاع الوحي » . تفسر معنى الحاجة الى سببية فقهية : ما دامت النصوص متناهية فانها لا يمكن ان يستنفذ نطاقها جميع الاحداث اللامتناهية . والسببية الفقهية هي التي ستمكن من تعميم الاحكام على هذه الاحداث التي لا تتعلق النصوص الموجودة بها .

ان ارادة الله التي لا ينفذ اليها نظر الانسان ، لا تبرز الا في النصوص ( الخطاب ) او في العلامات الحسية . ان الزنا في نفسه ليس سنكرا . ان الله هو الذي جعله كذلك توقيفا اي اختيارا تحكيميا ( بطرح ما تجعلنا الغائية نضيفه الى هذا المفهوم - ) (أ) كيف يقارن الغزالي هذه السببية بالعلة الحسية ؟ لكن ما معنى العلة الحسية ؟ اذا لم نهمل هذين الامرين : المطابقة بين العلة الحسية والعلة الفقهية من جهة ، ثم مقابلتهما بالعلة العقلية ، لا يسمعا الا ان نستنتج ان ما يعنيه الغزالي بالعلة الحسية هو عينه العلة الطبيعية التي هي حسية او تجريبية كما يقول في نص سابق : « وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات

(1) ان مفهوم التوقيف ليس ، كما يظن بعضهم - خاصة بالنسبة للنظرية اللغوية - ما هو بالفطرة فقط . بل انما يعني ما هو اختيار تحكيمي ، اي غير معلول ، والواقع ان مفهوم التوقيف يقابل مفهوم الغائية في معناها الوجودي والتفسيري . لا ضير اذن في وصف افعال الله واحكامه بانها تحكيمية اذا كان المقصود انها لا تخضع للغائية التي هي تشبيه الوجود بالانسان .

والحرف « . (I) والمشاهدات هي الحسوسات او بعضها وبها يدل عليها مجازا .

وهكذا فالنسبة بين فعل او حادثة وحكمها الذي يحدها تنطبق على نسبة السبب وسببه في العالم الطبيعي . وذلك اذن هو مصدر الاقتران السببي غير الضروري بالاضافة الى المصدر الاول الذي اشرنا اليه سابقا ( تحليل الضرورة ) . ان الايمان الذي يجعل النص يصير الزنا سبب الحد ( العقاب والجزاء ) يطابق الاعتقاد في التجربة التي تجعل النار سبب الاحراق . ووراء النص ومجرى العادات يكمن السبب الحقيقي اي ارادة الله التي تقرر الاشياء ببعضها البعض وتقدر على فصلها .

ان الطبيعة وما بعد الطبيعة والفقه علوم مخالفة للرياضيات والمنطق ، وهما علمان سببيتها عقلية . اما الاولى فاساسها الاعتقاد في العادة . لكن لم نرى ان جذر الاقتران السببي اللازم يمكن هنا اي في الفقه ، بينما يقارن الغزالي في هذا النص السببية الفقهية بالسببية الطبيعية وليس العكس ؟ السنا نؤول النص تاريخيا لا يحتمله ؟ لكن فيم يقارنهما الغزالي ؟ اليس فيما يقابلان به السببية العقلية ، اي في عدم كونهما ضروريين مثلها ؟ يتوجب هنا ان نذكر ان الحل الذي يقدمه الغزالي لمشكل السببية الطبيعية ليس الا تعميما لخاصية الحدود التي اقرها الله للافعال والاشياء ، وهي الطابع التوقيفي الحر ، على الصفات الذاتية التي للاشياء . فمثلا ليست الاشياء في ذاتها حسنة او قبيحة ( وليس للعقل ان يحسن او يقبح ) ، اذ حدودها تاتيها من احكام الله او احكام الانسان والمجتمع ، كذلك فانها لا طبيعة لها فاعلة او منفعة ، ما دامت جميع الصفات الذاتية يمكن ان تعرض لها والا تعرض لكونها ، هي ايضا ، توقيفية حرة .

(1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 225 .

فإذا كانت الأشياء والأفعال على « البراءة الأصلية » أو « النفس الأصلي » (١) كما يقول الغزالي في المستصفى ، وإذا كانت أحكامها توقيفية وتحكمية ، قضى بها الإله بكامل الحرية والتوقيف ، فإن القيم والصفات الذاتية ( التي هي بدورها تحكمية وتوقيفية ) ليست في ذاتها . فالأحراق بالنسبة للنار أو الانارة بالنسبة للضوء صفة ذاتية ، لكن الغزالي ، عندما يطابق بين السببية الفقهية والسببية الطبيعية ، بمقابلتهما لضرورة السببية العقلية ، يكافئ بين الأحكام التوقيفية والصفات الذاتية ، فتصبح هذه تلك ويضمحل مفهوم الطبيعة وتزول الذات الداخلية ، إذ ينحل الموجود إلى مجموع أحكامه الآتية من خارج أي إلى مجموع اقتراناته التي أرادها له الله . وذلك ما فهم ابن رشد عندما استنتج ، في قراءته للغزالي ، أن نفي الحتمية السببية يؤدي إلى نفي الطبيعة والصفات الذاتية .

فلا يمكن إذن أن يكون الانتقال قد وقع إلا من الفقه إلى الطبيعة وليس العكس . إذ أن السببية الفقهية ( من حيث هي اقتران غير ضروري ) بيّنة بنفسها أو على الأقل يقبل بها الفلاسفة ويساعدون عليها الغزالي . بينما كانت السببية الطبيعية مطابقة للسببية العقلية ، إذ بدون ذلك يسقط أهم علم فلسفي : علم الطبيعة ، حيث تمثل الصفات الذاتية موضوع البحث والحد الأوسط في كل استدلال وقياس طبيعي ! لكن هذا الخلط بينهما بات غير ممكن عند الغزالي ، إذ أن الصفات الذاتية ( التي تسبب في العقل وفي الواقع ) ليست ذاتية وحالة في طبيعة الشيء ، بل هي أحكام يمكن ألا توجد . وهذه الامكانية غير متناقضة . وهكذا نرى أن ضرورة الاقتران السببي

(١) يمثل مفهوما « النفي الأصلي » و « البراءة الأصلية » الأساس الوجودي الذي يؤسس عليه الغزالي عدم قدرة العقل على التحسين والتقييد . فالأشياء والأفعال لا تتصف بما تتصف به في ذاتها ، فهي لا تتصف بأية قيمة . ومعنى ذلك كله أن القيم نسبية وتحكمية وطارئة - . وطرانها ديني أو اجتماعي - نفسي .

تتمحي ، منذ أن أصبحت صفات الشيء الذاتية ( وهي التي تكون طبيعته ) أحكاما توقيفية تحكمية . وفلا فإن هم الغزالي الأول ، في التهاوت ، يمكن في بيان أن مفهوم السببية يتبخر حالما تنسب ما يجري في العالم إلى إرادة حرة ، أي إلى إرادة الله .

4

x • x

أما النص الثالث فهو نص الاقتصاد في الاعتقاد ويتكلم في الاقتران باطلاق : « كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفسي احدهما انتفاء الآخر . فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته . وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا ، فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت ، إذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر . وأما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام :

١ ( ) احدهما أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت . فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايقان (١) التي لا يتقوم احدهما الا مع الآخر .

٢ ( ) الثاني أن لا يكون على التكافؤ لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط . ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط . فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وأرادته مع علمه ، فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء

(١) المتضايقان : Les Relatifs

العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة . ويعبر عن هذا بالشرط : وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه .

« 3 » الثالث التي بين العلة والمعلول . ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة . وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلة نفي المعلول . ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا ، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص ... ويبنى على هذا ان من قتل يقبض ان يقال انه مات باجله . لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته ، سواء كان مع جز رقبته او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذا عندنا مقترنات وليست مؤثرات . ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر .. (I)

ان هذا النص هام جدا لانه يبين لنا ما يعني الغزالي بـ « علاقة ارتباط » و « بفعل السبب » . ثم هو يحدد شروط صحة مبدا السببية وهي شروط تجعل منه مبدا عقيما لكونها تصير التحقق منه متعذرا . ان علاقة الارتباط تنتسب الى الماهية لا الى الوجود المحسوس : « كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود » . الاقتران في الوجود وحده ليست علاقة ارتباط بين الاشياء . فاین يكون الارتباط اذن ؟ ان علاقة الارتباط في مقابلتها للاقتران في الوجود المحسوس لا تكون الا في الماهية او في الذات . والمهم ان الغزالي يعمم هذه النظرية على جميع الاقترانات في الوجود المحسوس ما لم تكن من المترابطات في الماهية . وهكذا فنسبة موت الشخص الى جز الرقبة هي نسبتها الى كسوف القمر او نزول المطر :

(1) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ط 2 السعادة ، مصر 1327 - ص 90 - 92 .

« سواء كان مع جز رقبته او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذا عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر » . لكن الفرق بين العلاقتين هو التكرار فقط : احدهما تتكرر اكثر من الاخرى فتكون العادة فيها دون الاخرى .

اما السببية فيعرفها بميزتين : الفعل والتاثير . انها ارتباط يفترض التاثير والفعل وهما منفيان عن جميع الاقترانات في الوجود . وهي بذلك الفعل والتاثير تقابل علاقة التكافؤ والترتيب لكون هذين لا يفترضان فعلا ولا تاثيرا بل هما علاقتان منطقيتان اي : علاقة التلازم الضروري ( او التكافؤ ) وعلاقة المشروط بشرطه .

واما شروط صحة مبدا السببية التي عرفها الغزالي في هذا النص ، فهي تجعل منه مبدا عقيما كما ينبت الغزالي لذلك في خاتمة القسطاس المستقيم حيث يتضح ان التقسيم كوسيلة للبحث عن العلة ليس عمليا ولا منتجا ولا منطقيا لكونه لا يدور حتما بين الشيء ونقيضه (ا) ، اذ بدون هذا يستحيل حصر الاقسام حصرا ضروريا ويستحيل معرفة ايها السبب . ومن ثم يصبح البحث السببي لا مجديا .

وهكذا نرى نظرية الغزالي كيف اثبتت حول الارادة التي ينسب اليها التسبب وحول انفجار العقل الى نظم ثلاثة ، فصار بذلك عنصرا ضمن الارادة التي باتت تعلله وتطعيه معقوليته ، اذ لا توجد ضرورة الا حيث وضعتها هي . وكما اوضح ذلك ما سلف ، لا وجود للضرورة في الطبيعة لان

(1) انظر في ذلك الباب العاشر من القسطاس المستقيم ( القول في تصوير القياس والراي واظهار بطلانها ) حيث يبين فساد القسمة المنتشرة ومن ثم تتجلى لنا استحالة توفير شروط نفي جميع الاسباب المذكور هنا في البحث عن العلة : القسطاس ص 94 الى 100 طبعة فيكتور شلحت - المطبعة الكاثوليكية ببيروت كانون الثاني 1959 .

الرابطة بين الشيء وصفاته الذاتية لا تختلف عن الرابطة بين الاشياء واحكامها الفقهية التي قضت بها الارادة الالهية او المصالح الاجتماعية والثقافية .

x ● x

5

غير ان نصا آخر ( نص كتاب الاربعين ) يبدو وكأنه مناقض لما قلناه ، اذ هو يعرض الغزالي كصاحب نظرية سببية آلية ، تشمل جميع اجزاء العالم مثل الفلاسفة (1) .

لكن فهم النص العميق يبين انه يدعم تحليلنا السابق ولا يناقضه . فمثلا ذكرنا ذلك عديد المرات لم ينف الغزالي ابدا النظام في العالم بل هو لا ينفي الا نسبة الضرورة لهذا النظام الذي يبدو هنا وليد افعال ثلاثة من افعال الارادة الالهية : الحكم والقضاء والقدر . وهي تعبير عن ارادة الله فلا تقابل العقل بل هي مصدره . فمن حيث هي افعال تلقائية ارادة ، ومن حيث هي نتيجة وخاتمة لذاتها عقل . وكون العالم هذا العالم المتعين ، وكذلك كون كل موجود هذا الموجود نتيجة فعل الحرية المطلقة . « ... قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة والارادة صفة من شائها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شانها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقليل للقديم وراء القدرة صفة من شائها تخصيص الشيء عن مثله ... » (I) .

(1) كتاب الاربعين طبعة محي الدين صبري الكردي مصر 1328 ، ص 14 - 19 .  
(1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 88 .

فاذا كان لا شيء ضروري في العالم واذا كان الامكان يذهب الى حد امكان عدم الوجود واذا كانت العوالم الممكنة لا مقنامية على ارضية من عدم المحض ، فان وجود العالم وليد الارادة التي خصته بتعيينه ذلك وليس بغيره ، اوجدته هو لا عالم آخر .

ان المعين ، بعكس الحال في الفكر اليوناني ، ليس العقل بل هو الارادة . نص كتاب الاربعين اذن ، ليس اعتراضا يوجه لفهمنا نظرية الغزالي ، بل هو يدعمه ويسانده ما دام يمجّد قدرة الارادة الالهية المطلقة .

x ● x

6

يدور تصور السببية عند الغزالي اذن ، حول مفهومين ابرزناهما في تحليلنا السابق وعلينا تحديد خصائصهما بدقة . . ستضعنا دراستنا لعلاقاتهما في المجال العام الذي هو حيز امكان هذا التصور الغزالي . وهذان المفهومان ، الضرورة والعادة ، يعيداننا الى ذلك المجال ، اذ ان انفجار العلم الذي كان يسوده العقل الى نظم ثلاثة ( نظام الارادة ونظام الضرورة ونظام العادة ) ينصاغ في التقابل بينهما وبهما تبرز دلالة .

لقد ابنا ان كل الوجود ارادة لا عقل ، ومن ثم فليس وجود الاشياء ولا مجراها بضروريين ، اذ يمكن ان يكونا على غير ما هما عليه والا يوجد جملة ، ما دامت الاشياء لا يربطها رابط تكافؤ او رابط تلازم الا اذا وضعناهما بينهما ( زاعمين لانفسنا الخلق ) او فرضنا الله قد وضعهما ، ( وهو عين الاعتقاد في العادة ! ) . لكننا عندئذ ننزل الى الاعتقاد والعادة ونفادر مجال الضرورة . نصبح معتقدين ان مجرى العالم العادي يوافق الاحكام والقوانين التي وضعها المشرع الاسمي ونعتقد انه يحترم

تشريعاته التي تتلو عن ارادته ولا تسبقها ، تتبعها ولا تعلو عليها ،  
اذ هي تصدر عنها صدورا مختارا .

كل الوجود اذن - اكان ما بعديا او طبيعيا ، او خلقيا - لا يخضع  
للضرورة . انما تقتصر هذه على علاقات عرية عن كل محتوى وهي  
موضوع العلوم الصورية التي مبدؤها عدم التناقض في حساب التكافؤ  
والتلازم . وفي الجملة ، فان تطبيق هذه العلاقات الضرورية على الوجود  
يفترض بدءا الاعتقاد بان الوجود ( او الارادة الالهية ) سيبقى على  
مجراه الذي يتفق في جريانه بالنسبة للانسان ، مع هذه العلاقات . وفي ذلك  
يكمن مبدا تعقيل الوجود او اعتباره ذا مسار يتفق مع احكام العقل .

هكذا تنتقل معرفة الوجود من المعرفة الضرورية الى المعرفة العادية ،  
ويقع الاعتراف بقدرة العقل الانساني في المعرفة الصورية ( الخالية  
من المحتوى ولكنها ضرورية ) وفي المعرفة الاجرائية ( اي العادية او  
التي تطبق الصوري على الوجودي وهي ليست ضرورية ) .

x • x

لكن ما هي هذه المعرفة العادية ؟ ماذا يجب ان نفهم من مفهوم  
العادة ؟ اهو مجرد تمويه لفظي كما يزعم ابن رشد ؟ . يتحدد  
مفهوم العادة بتقابلها مع الضرورة وبالعلاقات مع ثلاثة مفاهيم اساسية :  
التجربة والخيال والاجتهاد . يدعي ابن رشد ، خلال نقده للغزالي ، ان  
ان هذا المفهوم مبهم ومموه وتساءل عن مدلوله اهو عادة الفكر الذي  
يعلم او عادة الموضوع المعلوم او عادة الفاعل ، اي الله ؟ وفي الحالات  
الثلاث ، يعتبر هذا المفهوم اما دافعا الى الخلف او يسؤل الى مفهوم  
الطبيعة او الضرورة التي يعتمدها العلم في مدلوله اليوناني : « فما

ادري ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون انها عادة الفاعل او  
عادة الموجودات ؟ او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال ان  
يكون لله عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل  
فيه على الاكثر ، والله يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة  
الله تحويلا . وان ارادوا انها عادة الموجودات ، فالعادة ، لا تكون الا  
لذي نفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة ، وهذا  
غير ممكن ، اعني يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا  
واما اكثريا . واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان  
هذه العادة ليس شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار  
العقل عقلا . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . فهو لفظ مموه اذا  
حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة  
فلان ان يفعل كذا او كذا يريد انه يفعله في الاكثر . وان كان هذا هكذا  
كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة اصلا من قبلها تنسب  
الى فاعل حكيم » . ( I ) .

لكننا راينا ان العادة تتحدد سلبيا بالنسبة للضرورة التي تقتصر على  
العلوم الصورية العرية عن كل محتوى ، اي ان العلم ، ما ان يمسك  
بالواقع ( الارادة ) ، حتى يصبح تطبيقا للعقل على الارادة يفترض  
اعتقادين : الاعتقاد بان مجرى الواقع ثابت والاعتقاد بان هذا المجرى هو  
ما نعلمه منه ( اي ما هو عندنا الى حد الآن ) . ان الفلاسفة  
يقبلون بسذاجة ، اي بدون نقد ، وحدة الصوري ( حيث توجد الضرورة )  
والواقعي ( حيث لا وجود للضرورة بل الاعتقاد في ثبات العادي ) . وهذه  
المطابقة تنجر عن العادة والخيال . ولكن ما هي هذه العادة اذن ؟

( I ) ابن رشد ، تهافت التهافت ، طبعة الاب بويج ، ص 523 - 524 .

تحدد العادة بعلاقتها بالتجربة . ففي كل من المستصفي والمعياري ، وخلال تعداده للمعارف التي يمكن اعتبارها مقدمات للاستدلال الصادق يذكر الغزالي المعرفة التجريبية التي يوحد بينها وبين العادة : « (الرابع التجريبيات) وقد يعبر عنها باطراد العادات ، وذلك مثل حكمك بان النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو الى اسفل والنار صاعدة الى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل ... واذا تأملت هذا عرفت ان العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لانه لم يشغله بلفظ . وكان العقل يقول : لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرء في الاكثر ، ولو كان بالاتفاق لاختلف . وهذا يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات . وقد نبهنا على غورها في كتاب تهافت الفلاسفة » (i) . العادة والتجربة شيء واحد اذن . فما ان يمسك العلم بالواقع حتى لا يبقى خاضعا للصحة الصورية فقط بل ايضا هو يخضع للصدق او الصحة المادية اذ هو لم يبق قولاً خالياً من المادة . وهذا الصدق تجريبي . لكن بما ان التجربة ليست الا استقرائية اي مركبة من احتمالات ( علم ما هو على الاكثر ) ، فان العلم يصبح عادة ، اذ ، عقلا ، يمكن افتراض سلوك آخر للاشياء دون اي تناقض . الاستقراء الناقص او التجربة ، ذلك ما يعنيه الغزالي بالعادة ، والاعتقاد الذي يصاحبها يدمها بالاساس . لكن هذا الاستقراء ينقلب استنتاجا وهميا او توهميا لضرورة المعرفة ( وهذا الوهم يجعله الفلاسفة

(i) الغزالي ، المستصفي ص 70 - 71 ج I .

معياري يخضعون ليه ارادة الله والوجود الحر ) . ان التقابل بين العادة والضرورة ليس الا التقابل بين استقراء التجربة واستنتاج العلوم الصورية . لكن الاستقراء ليس ممكنا الا بالاعتقاد في ثبات مجرى الواقع او العادة وبالتوحيد بين الصوري والواقعي .

لأننا نفترض ان الاشياء ستكون ما كانت الى حد الآن ، وانها تنحصر في ما نعلمه منها ، نستقرئ ونتنبأ . ولأننا نفترض الشيء وحده شيء واحد نستطيع ان نستنتج ، اذ لا فرق بين الصوري والواقعي . ولكن هل حد الشيء امر آخر غير عادتنا به وتجربتنا عنه ؟ ان هذه المقابلة بين العادة والضرورة تبدو وكأنها تفقد كل قيمتها عندما نرجعها الى المقابلة بين الاستقراء والاستنتاج ، وهي مقابلة معتادة مما قد يغطي ابتكار تصور الغزالي .

غير ان ذلك لا يغير ، في الواقع ، شيئا من مدى فكر الغزالي واهميته . فتمييزه يتمثل في كونه حذر التجربة من الضرورة المعقنة بجعله اياها تخضع لا الى الصحة الصورية فقط ( المعيار المنطقي ) بل الى الصدق ( المعيار التجريبي ) . لم يبق كافيا ان نبني قولنا تام القياس ، بل لا بد ان تصدقه التجربة وان يبقى غير يقيني ، خاضعا لامكان تكذيبها له ( ما دامت متحررة منه ولا تتحد معه ) . ان الغزالي ، بتحريره الواقعي من الصوري ( التجربة من الاستنتاج اللفظي ) جعل المعرفة التجريبية غير يقينية والوجود غير قابل للمعلم المطلق . ومن ثم ، ودفعه واحدة الى صارت المعرفة اجرائية عملية ذات فاعلية وصار الوجود حرا ولا متناها .

ان مفهوم العادة يتحدد ايضا بعلاقتها مع مفهوم الاجتهاد . اذ ان



خاصية الاجتهاد الاجرائية في الفقه تنتج عن كون الفكر الانساني يتخذ لنفسه موضوعا لا يحيط به ادراكا : ارادة الله المشرع . ولا يوجد مجتهد واحد يزعم ان معرفته باحكام الله وعملها ذات مدى مطلق . لذلك منذ اللحظة التي حرر فيها الوجود الطبيعي من الضرورة واربعه مباشرة الى ارادة حرة لا يحيط بها ادراكا ، اصبح الفكر الانساني مجتهدا في معرفته لهذا النوع من الموجودات على منواله في الفقه . ومن ثم زالت كل وثوقية ساذجة وياتت التجربة اكبر فكر ناقد . وهذا الاجتهاد تصاحبه دائما فلسفة في الحقيقة تسمح بالخطا ، شريطة ان تتوفر الشروط المنهجية والخلقية للاجتهاد ( تكوين المجتهد ، حذره ، ونزاهته الفكرية ) . وهذا الاجتهاد الفقهي والطبيعي يمثل المسلك العلمي الوحيد لمعرفة موضوع نعلم انه متجاوز ومتعال .

ان المجرى العادي للوجود ( التجربة ) يلعب ، في العلم ، الدور الذي تلعبه النصوص في الفقه . ومعرفتنا للواقع ان هي الا تعقيد : معرفة التجربة او الواقع هي ، مثلها في الفقه ، تشريع يرتكز على الاعتقاد الذي نوليه اما للعادة في الاولى او للنصوص في الثانية . وهذا التشريع ينتج عن فعل الارادة وليس عن الفكر . والارادة هي التي تستعمل العقل في اغراضها العملية انشريعة ( الفقه ) او الفنية ( الطبيعة ) . وهكذا فالعادة تحددها اذن علاقتها مع الاجتهاد الذي لا يمكن ان يدعي الضرورة لكونه معرفة انسانية موضوعها افعال الله ( الطبيعة ) ، واحكامه ( الفقه ) . واذا كنا نجد في علاقتها مع التجربة اليقظة وكيفية جرياتها ، فاننا نرى في علاقتها بالاجتهاد اساسها المابدي . وهو اساس ذو وجوه ثلاثة : وضع الانسان القاهر امام مجرى الاشياء في المعرفة او الفعل ، وجود العلاقات العادية واخيرا دعوة الله الى القيام بمجهود

الاجتهاد . فمثلا يسري الامر بالنسبة للفقه حيث لا تحوط النصوص المتناهية الاحداث والافصال والاشياء اللامتناهية ( خاصة بعد توقف الخطاب ) وحيث لا يمكن التعرف على شروط الحكم بالنص عند تطبيقه على الاحداث الواقعية ، كذلك هو سار على معرفة العالم الطبيعي حيث مجرى العادة ( او التجربة كما بيناه ) لا يمكن ان يستنفذ جميع اللحظات المحسوسة والاحداث الفردية اللامتناهية . ان لا تقاهي الموضوعات في كلتا الحالتين يحتم ضرورة الاجتهاد لاضطرارنا اليه في الفعل والنظر ولانعدام معرفة اخرى سواء . لكن هذه الوضعية المرغمة تتضمن الحل ، فهي ليست وضعية ميؤوسا منها : فالعلاقات او الاقترانات المحسوسة تشير الى علة الحكم ( في الفقه ) وعلة العادة ( في الطبيعة ) . وبذلك نستطيع سحب الحكم على حالات لم ترد في النص وتعميم العادة على جميع الاشياء والوضعيات التي تتصف بتلك العلاقات والاقترانات فتصبح قوانين . واخيرا فان هذه الوضعية القاهرة والتي تتضمن فاتحة حلها ( العادة ) توافق تكليفا بها : اعني الدعوة الى استعمال العقل او الاجتهاد في فهم الارادة الالهية وتحقيق شروط القيام بالتكليف . وهكذا ، فان الاستقراء الذي لا يستطيع العقل ان يدعمه باساس - اذ هو لا يؤسس الا المعرفة الاستنتاجية والضرورية - يجد ضالقه في الاعتقاد في العادة ( التجربة ) . وهذا الاعتقاد ليس شيئا اخر غير واجب الاجتهاد ( الذي هو مؤسسة دينية وسياسية ) لا من حيث هو مجرد معرفة دينية وفقهية فقط ، بل من حيث هو معرفة باطلاق ، ايا كان موضوعها .

واخيرا فان مفهوم العادة يتعين بعلاقته بالخيال الذي يلعب دور المفهوم المركزي في عمل الغزالي . وفي هذه العلاقة تجد العادة اساسها النفسي . فبالرغم من كون الغزالي لا يدرس دور الخيال باستقصاء او في عمل خاص ، فائنا نجد ثلاثة نصوص هامة ، اثنين منها في المستصفى والثالث في الاقتصاد .

ان نص المستصفى الاول وكذلك نص الاقتصاد يدرسان دور الخيال في ما يظنه الفلاسفة مصدر القيم في ذاتها : فيبين ان مصدرها ليس العقل ، بل الخيال . اما نص المستصفى الثاني فيبحث في علاقات الخيال بالعقل .

فمن حيث هو مصدر للقيم ( الزائفة بخلاف القيم الشرعية ، بحسب الغزالي ) ، ليس الخيال الا العادة او ما يصدر عنها مثل التعميم غير المشروع : الفرائز او التداعي او العادة او الاستدلال الفاسد ، وكلها تعميمات غير مشروعة ، وهذه المطابقة بين العادة والخيال ، تمثل اساس العادة النفسي .

وفعلا ، فان الغزالي يقول ايضا في الاقتصاد : « ... واذا تقبّع الانسان الاخلاق والعبادات رآى شواهد خارجة عن الحصر . فهذا هو السبب الذي غلط المغترين بظاهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس فان هذا الميل وامثاله ( للقيام باعمال يستنتج منها ان القيم قائمة بذاتها ) يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع لمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ، ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للالوهم والتخيلات

بحكم اطراد العبادات حتى اذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر او بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله لاقاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم ... » (I) غريزي او شرطي او تداعوي في كل هذه الحالات يتكاثر الخيال مع العادة بل هو يمثل مبداءها . كل القيم يفسرها الخيال او العادة ، وتكافؤهما كوظيفتين نفسييتين تؤسسان القيم ، يبقى هو هو في الطبيعة

اما في نص المستصفى الثاني - الذي سيرد في الباب الثالث - فالغزالي يدرس علاقات الخيال والعقل والعادة مبينا ان الاول يطابق الاخرة ويريد ان يسود الاوسط ليخضعه الى اوهامه عندما يحاول تجاوز التجربة في المعرفة . ويبين الغزالي كذلك استعصاء التمييز بين العقل والخيال بحيث انهما يتحدان في العادة فيكونان عالما يابسا تمام اليبس : عالم العادة والخيال والتجربة .

وهكذا فالعادة حدّها انها التجربة الاستقرائية الشاعرة والاشاعرة اي مجموع مجهود الانسان فردا وجماعة للتحكم في مدد الواقع والخيال ( ذلك هو الاجتهاد الشامل ) . لكنها ، ما دامت هذا النوع من المعرفة فان اضعفاء مدى وجودي عليها وافترض الضرورة فيها لا يعنيان الا امرا واحدا : سذاجة الفلاسفة وانعدام الروح الناقد عندهم . وما تردد لفظي الوهم والخيال على لسان الغزالي ، في وصفه لهذه المعرفة ، الا نوع من الحط منها ونفي للعقلية التي يلبسها اياها الفلاسفة .

ان دراسة مفهومي العادة والضرورة تعود بنا الى اعماق المجال الذي يتركب من زوجي الافكار السابقة الذكر . وهي افكار تمثل مفاصل عمل

(I) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ص 71 .

الغزالي النظرية . فالمرور من العقل الى الارادة كمبدأ وجودي حدث بفضل الانتقال من العقل الى الارادة بوصفهما مثالا معرفيا ، وذلك خلال نقد العقل الذي صيغ ، حسب راينا ، في تصور السببية مقابلة بين الضرورة والعادة . وهذا التقابل يكشف ، بانفجار العقل ( الذي اصبح عملية توجيهها الارادة حسب اهوائها ) نظما ثلاثة : نظام الارادة المطلقة ، ونظام الضرورة المطلقة ونظام العادة .

فاما نظام الارادة المطلقة فهو غير قابل للمعرفة العقلية بل لا يدرك الا عن طريق تربية الارادة الانسانية اقتداء بالارادة الالهية ( التصوف والمعرفة الذوقية ) .

واما نظام الضرورة المطلقة ، فهو ميدان المعرفة الصورية او التحصيلية التي لا تتناول الارادة ، بل تتناول مواهي تعريفية ( واذن فمبدؤها الارادة التي قضت بتعيين وجودها وعلائقها ) : وتلك هي المعرفة العقلية الوحيدة .

واما النظام الاخير ، نظام العادة ، فهو نظام الاحتمال والاستقراء ، وهو يتناول الوجود من حيث هو ارادة ( لذلك احتيج الى التجربة ) بتطبيق العقل عليه ، ومن ثم فهو يستند الى الاعتقاد بتوافق العقل والارادة ، وهو اعتقاد وظيفي اجرائي : انه نظام الاجتهاد الذي وصفناه في تعليقنا على النص الذي يوحد فيه الغزالي بين التجربة والعادة .

وهذه النظم الثلاثة توافقت ما اسميناه بالرسم التخطيطي الاول في اعادة ترتيب المعارف الجديد - وهو رسم اعيد فيه تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . ما دام دوره قد اصبح ثانويا بالنسبة لدور الارادة ، فان العقل سيتحول الى مجرد اداة يبين ايديها ، ومن ثم فهو اداة ذات فعالية كبرى ، اذ هو حتما سيلجأ للتجربة حتى يميز بين العقل

والخيال . لذلك قال الغزالي بخصوص الفرضيات المابعدية التي يزعم الفلاسفة استعمالها للبرهان على خلود النفس باثبات قدم العقل : « فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان نبني عليها علما موثوقا به ، لان جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى او تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا ... » ( I ) . ان مفهوم « مجرى العادات » الذي يعني التجربة ، كما يبناه ، هو القاضي الوحيد في الفرضيات التي نضعها ، اذا كنا لا نريد الخلط بين الوهم واليقين .

وكما يبينه بناء التهافت وعدد غير قليل من الفقرات الصريحة ، يقع الفكر حتما ، عندما يتجاوز التجربة ، في ميدان الممكن ولا شيء دون التجربة ، بالنسبة للطبيعة ، والنصوص ، بالنسبة للفقه والدين ، يسمح بالتمييز بين ما هو موجود حقيقة وبين ما نعتقده كذلك : « واذ قد تبين اننا لا نحيل بقاء العالم ابدا من حيث العقل ، بل نجوز ابقاءه وافناءه ، فانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول » ( 2 ) .

ففي ما بعد التجربة ، كل شيء ممكن . والايما وحده ( بالنسبة للمعرفة الدينية ) والاعتقاد في العادة ( بالنسبة للطبيعة ) يمكن ان يقدم معرفة الانسان . ويكفي العقل ان يكون ما ينص عليه الدين ممكنا وليس مستحيلا . اذ ان نسبة النصوص الى المعرفة الدينية والمابعدية هي نفسها نسبة التجربة الى المعرفة الطبيعية ؛ بل الدين ، بوصفه قمة المعرفة الصوفية . ليس الا التجربة المابعدية اي اكتناه الارادة المطلقة بتربية الارادة المحدودة .

( I ) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص 269 .

( 2 ) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص 124 .

الخاتمة

معنى هذا التصور

او

اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي

لقد كشف لنا هذا الباب المخصص لتصور الغزالي ذاته الفكرتين  
التاليتين :

( ١ ) من الفصل الاول ، يبرز انه ، رغم كونه جداليا وغير متناسق ،  
فان عمل الغزالي يدور حول مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي .  
رغم كون مصاعب عمل الغزالي كثيرة ، فان القراءة التي تتجاوز المشاكل  
الزائفة التي تنجر عن الاهتمام بالدوافع العينية والالتزامات الواقعية  
للأشخاص ، في ظروفهم المعينة ، تمكننا من التقلب عليها والكشف عن  
هذا المشكل المركزي : وضع العقل الوجودي والمعرفي . لذلك فنحن لا نعتبر  
هذه الظرفيات ، وما يراه الغزالي نفسه في عمله . ولا نسأل هل الغزالي  
متكلم ام فيلسوف ام متصوف - . المهم عندنا هو تناول العمل ذاته وفي  
ذاته . وهذا التناول هو الذي مكننا من الوصول الى ان مشكل العقل  
المطروح في ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق هو نفس المشكل ، وان  
حركتين تبرزان في عمل الغزالي : الاولى تتمثل في نقد العقل مما يؤدي  
الى نظام غير عقلاني ، والثانية تعمم الخاصية التوقيفية التحكيمية التي  
تمتاز بها الاحكام الفقهية على صفات الموجودات الذاتية . وهما  
حركتان تبينان ، بجانبهما النقدي ، ان العقل ليس مبدا وجوديا ولا هو  
مثال معرفي بالنسبة للوجود ، وبجانبهما الايجابي ، ان الارادة هي  
هذا وذلك .

( ٢ ) اما الفصل الثاني ، حيث عرض حل مشكل وضع العقل الوجودي  
والمعرفي ، فانه ينير هذه الفكرة : ان تحليل المعرفة خلال دراسة  
السببية يوضح الحل المميز الذي يكمن في تعويض العقل بالارادة كمبدا  
وجودي ومثال معرفي . وهذا الحل ينصاغ في المقابلة بين المعرفة الضرورية  
والمعرفة العادية وبين الضرورة والعادة . لقد راينا ان المعرفة الضرورية

لا معنى لها الا اذا تناولت موضوعات تعريفية تربطها علاقات تكافؤ وتلازم . وهي تستوفي شروط مبدا عدم التناقض لكون تلك العلاقات قد وضعت مسبقا . لكنها عندئذ لا يمكن ان تكون الا مجرد معرفة صورية تحليلية وتحصيلحاصلية . اما المعرفة العادية فهي تتناول الواقع ولكنها ليست ضرورية . وهي تركز على اعتقادين : اعتقاد في ثبات مجرى الواقع واعتقاد في مطابقته لعلمنا به . ولما كانت العادة مطابقة للتجربة والتجربة مطابقة لتطبيق العقل على الادراك الحسي ، كانت المعرفة العادية اذن هي المعرفة التجريبية او تطبيق الصوري على الحقيقي . والاعتقاد على مستوييه يضمناه الله دينيا والخيال نفسيا بميل يطبعه في النفس مجرى العادات ، ترسيخا لا ينفك .

وهذا الحل اذن ، عوض العقل بالارادة كمبدا وجودي ومثال معرفي . فلقد كان المفكرون يظنون العقل مثالا معرفيا لانه مبدا وجودي . لكن العكس كان الاصح : في الواقع لقد اعتبر مبدا وجوديا لانه كان مثالا معرفيا . لذلك كان نقد العقل من حيث هو مثال معرفي سيلقي به ارضا من حيث هو مبدا وجودي . فلقد فجره الى نظم ثلاثة مبدؤها ومثالها كلها الارادة . واول هذه النظم نظام المعرفة الوجودية التي اساسها تربية ارادة الانسان لجعلها مطابقة لاحكام الارادة الالهية : التصوف . وليس للعقل في هذا المضمار اي دور يلعبه . وثانيها نظام المعرفة الصورية التي لا تتناول الوجود ( الارادة ) بل مواهي منطقية او رياضية وضعتها الارادة ( بالتعريف ) وقدرت بينها علاقات حددتها مسبقا . وفي هذا النظام ، اذا سلم مبدا التناقض ، يمكن ان نكون علما يكرن العقل فيه سيدا ، شريطة الا يتعدى مبداء الحد الثابت ( او الهوية ) والتناقض ( وهما من وضع الارادة ) . واخرها النظام الذي يتمثل في تطبيق

الثاني على الاول او العقل على الارادة . ويتعلق الامر هنا بمعرفة الواقع الدنيوي او المعرفة التجريبية . وهذا النظام يخضع كذلك للارادة الانسانية ( في الاعتقاد ) والارادة الالهية ( في الضمان ) ، اذ كان بإمكانها خرق العادات ، لو شاءت .

ان هذا الانتقال من العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي الى الارادة في نفس تينك الوظائف ، يصاغ في اقبال الغزالي على نقد ما بعد الطبيعة . وهو نقد عم خاصية التوقيف والتحكم من الاحكام الفقهية الى صفات الشيء الذاتية . وذلك هو نفي الطبائع الذي درسناه في المرور من نمط التسبب الفقهى الى نمط التسبب الطبيعي ، المقابلين كلاهما لنمط التسبب العقلي .

## **الباب الثالث**

**اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي**

## الفصل الاول

### اعادة تنظيم مجال المعارف



ان نقد الحتمية السببية الفلسفية الذي قام به الغزالي يكمل نقدا اعمق منه واوسع ، وهو احدى مراحل : واعني نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق .

# 1

يطابق نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة ، نظرية تناهي العالم وامكانه المطلقين ، او كونه مخلوقا . فبيان كون العالم مخلوقا بيان لامكانه وتناهيمه وعدم ضرورته . ولكن كونه ممكنا ومتناهما غير ضروري ، وهو مع ذلك موجود ، اي غير معدوم ، يجعل كونه من عمل العقل امرا مستحيلا . فهذا الاخير لا يمكن ان يعطل ما ليس بضروري ، اذ لا علة تجعله يرجح وجود الممكن عن عدمه ، وهما فرعا الممكن ، يتساويان في الامكان . فلو كان العالم ضروريا لما احتج الى الله .

العالم اذن ، ممكن ومتناه وغير ضروري . لكن وجوده ، لكونه ممكنا اي غير ضروري ، لا يمكن ان يصدر عن العقل . فلا تحدثه الا الارادة . وذلك لعل ثلاثة : فاولا لا شيء في العقل يفسر اختيار قدر (١) عوض غيره ، ما دامت الاقدار تتصف وجوديا بنفس الامكان . ثم ان العقل لا يستطيع ان يخلق شيئا ، فهو يجب ان يكون معرفة مطابقة لموضوع يتقدم عليه او يساوقه في الوجود . وهذا هو نص الاقتصاد الذي يعرض فيه الغزالي هذه الاعتراضات الموجهة للعقل بما هو مبدا وجودي : « ندعي ان الله تعالى يريد لافعاله . وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن البعض الا بمرجح ... ؟ »

(١) نستعمل كلمة « قدر » في معناها القرآني اي بمعنى تعين ما وتخصص ما ، اي ما يقابل بالفرنسية كلمة Détermination .

وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكلمي حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ، لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره . فإن كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا نجعل أحد الممكنين مرجحاً عن الآخر بل ننقل الممكنين ونعقل تساويهما . والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي كان فيه ممكناً وأن وجوده بعد ذلك الوقت وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان ، لأن هذه الامكانات متساوية . فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه (١) . فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعله تعلق الإرادة به . فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به ، تابعاً له ، غير مؤثر فيه . ولو جاز أن يكتفي بالعلم عن الإرادة لاكتفي به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة ، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله به . وكل ذلك محال ... (٢) .

يبين الغزالي بهذين الحجتين التين سبق عرضهما أن العقل لا يمكن أن يكون مبداً وجودياً يصدر عنه الوجود . وأما العلة الثالثة ، وهي أكثرها تميزاً وإبلغها معنى ، لكونها الأهم وجودياً ، فهي استشفاف وجود اللامتناهي ( الله ) في عدم المتناهي ( العالم ) ، وهو ليس شيئاً آخر غير الحرية المطلقة ولاتناهي الإرادة الإلهية . فالعالم من حيث هو عروض لإرادة الله لا يستمد قيامه إلا من قيومية اللامتناهي الذي يسنده ويخلقه

(١) أن تصور العلم هذا ينتج مما يكافحه الغزالي ، أي من المعرفة التي مثالها العقل . لذلك فإن هذا التصور ليس إلا جزءاً من المنهج الجدالي الذي يدحض الخصم انطلاقاً مما يسلم به .  
(٢) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٩ .

في كل حين ، ويمكن ، في كل لحظة ، أن يكف عن خلقه واسناده . فهو إذن يطابقه بعض الشيء . فما كان العالم له آية ( الإرادة الإلهية ) مجرد في العالم من حيث هو تحقق تلك الإرادة الواقعي . أن وجود اللامتناهي وقيوميته تشقان في عدم المتناهي وتناهي قيامه : « والحضرة الإلهية عبارة عن جملة الموجودات فكلها من الحضرة الإلهية ، إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله » (١) . لقد بينت الحجتان السابقتان أن العقل له مرتبة ثانية وهو متناه ، إذ هو نسبي وتابع . ويصبح ذا إضافة إلى اللامتناهي عندما يكون موضوعه لا متناهياً ، ولكنه لا يصير لامتناهياً . فليس هو إذن مبداً وجودياً إذ هو يحتاج إلى الضرورة والتناهي وهو منفعل وتابع . والإرادة اللامتناهية ، الحرة والفاعلة هي التي تمثل المبدأ الوجودي الحقيقي . ولا تناهيا ليس أمراً آخر غير القيومية التي يقوم بها الوجود المتناهي . بل العالم كله ذو قيام متناه ولا يوجد إلا كفعل للإرادة : وذلك معنى كونه آية أو رمزاً يشف عن المطلق .

أن العقل لا يمكن أن يعرف هذا النظام الوجودي ، إذ ليس هو مبداً ، لكونه ممكناً لا واجباً . أن هذا النظام لا يمكن أن نعلمه إلا بالآيمان أو بتربية الإرادة التي تمكن الإنسان من مطابقة إرادته بإرادة الله وذلك بتحقيق أوامره كما توردها النصوص : وتلك هي المعرفة الصوفية أو الذوقية . تمثل النبوة ذروتها (٢) ، ذلك إذن هو التحول الأول الذي يحفز الانتقال ، في ما بعد الطبيعة ، من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي إلى الإرادة

(١) الغزالي ، المستصفى ، ص ١٨ .  
(٢) انظر في هذا الموضوع المنقذ ، القسم المخصص للنبوة حيث يبين الغزالي أنها قمة المعرفة الصوفية أو التجربة الوجودية .

x • x

سيحقق الغزالي نفس التحول في علم القيم الخلقية . ان القيم ، مثل الحسن والقبح ، ليست قائمة بذاتها ، بل هي اضافية انها لا تصدر عن العقل او عن الضمير ، اذ ان الادعاء بان العقل يعلم القيم يفترضها ذاتية لموضوعاتها . لكنها ليست كذلك . فهي تنتج اما عن اوامر الهية ( وعندئذ هي قيم تصلح للملة كلها لكونها يضمنها الله ورسوله ) ، او عن علل نفسية واجتماعية : الخيال والوهم من حيث هو تداعي او شرطي والمصالح والتربية .

ان القيم في كلتا الحالتين ليست ذاتية لموضوعاتها . فالافعال والاحداث في ذاتها ، ليست حسنة او قبيحة بل هي ، قبل الاحكام الالهية والتدخل الانساني ، على « البراءة الاصلية » او « النفي الاصلي » . فاذا كان الزنا حراما ويعاقب عليه ، فليس ذلك نتيجة تحليلية لطبيعته الحرام في ذاتها . انما الاحكام الالهية والمصالح الاجتماعية هي التي تفسر العلاقة التحكمية بين الفعل وجزائه . كل القيم الخلقية اذن ، مصدرها اما الارادة الالهية ( الاحكام الفقهية ) او الاهواء الانسانية ( تظاهر فعل النفس والمجتمع : الخيال والمادة : النفس ، والمصالح والتربية : المجتمع ) .

ما دامت القيم ليست صفات ذاتية لموضوعاتها ، فانها لا يمكن ان يعرفها العقل . بل لا يعرفها الانسان الا بطريقة المعرفة الوجودية ( او التصوفية ) التي وصفناها سابقا ، وذلك بتربية الارادة حسب الاحكام الالهية ( احياء علوم الدين ) او بطريقة الدراسة المنهجية ( او الاجتهاد ) من حيث هي معرفة مبدؤها المعادة ( اي تجريبية ) للنصوص

( الفقه ) ولآلية الاخلاق النفسية ( التداعي او الردود الشرطية ) ولآليتها الاجتماعية ( المصالح والتربية ) .

ذلك هو التحول الثاني حيث تنتقل ، في علم القيم الخلقية ، من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي الى الارادة . ان العقل او الضمير ، من حيث هما مصدر القيم ، ليسا الا خيالا وهما ، لكون هذه الاخيرة ليست ذاتية لموضوعاتها فيعرفها العقل او الضمير معرفة موضوعية ( بوصفها صفات ذاتية للمفعل او الشيء ) . انما القيم ارادة الله تمليها على الانسان تكليفا او ارادة الانسان . وهذه الارادة الانسانية يخيل اليها انها عقل ، بينما هي ليست الا غريزة وخيالا او عادة واثرا اجتماعا .

3

x • x

واخيرا فان التحول الثالث ، في الطبيعة ، يمثل عين تصور السببية عند الغزالي . لقد ابان الغزالي بنقده لضرورة الاقتران السببي المزعوم ان الضرورة لا وجود لها في مجال الطبيعة كذلك . انها فكرة من افكار الخيال يريد ان يصير التجربة ، التي ليست الاعادة ، قاعدة كلية لمجري الوجود لا تنفصم : « واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهييات مبني على هذا الجنس : فانهم تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يالفوه ، قدروا استحالاته » ( I ) .

ليس العقل هنا كذلك مبدا ، لان الاشياء لا طبيعة لها ، بل تسيرها « بواسطة او بخير واسطة » الارادة الالهية . هنا ايضا ، الارادة هي

( I ) الغزالي ، المنقذ ، ص 192 .

مبدأ العوارض الوجودي . والعقل ينطبق عليها بفضل اعتقادين : الاول في ثبات مجرى الكون ( اي في ثبات مجرى الارادة الالهية ) والثاني في تطابقها مع عاداتنا عنها . ومعرفتنا هنا عادية او تجريبية . ذلك ان تطبيق العقل الانساني على مجرى العالم اجتهد ، واذن فهو مجهود الارادة الانسانية يستند الى الايمان بالارادة الالهية ، مثل تطبيق العقل على النصوص ، اي على احكام الارادة الالهية .

وهكذا لقد وقع هنا كذلك الانتقال من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي الى الارادة . لكن مدى هذا الانتقال ابعد من مدى الانتقالين السابقين ، لانه يدلنا على معنهما ويجعلنا نواجه مشاكل إبستمولوجية بالاضافة الى المشاكل الربوبية والمابعدية ، وان كانت كل هذه المشاكل تعرض في ظروف الجدل الكلامي .

ان الطابع الإبستمولوجي هذا يؤكد ما يحدثه الغزالي من فضل بين المعرفة الصورية التي مبدؤها الضرورة والمعرفة التجريبية التي مبدؤها العادة . وهو فصل توضحه جيدا الأزواج المتقابلة التالية : العقل والارادة ، الضرورة والعادة ، المنطق وعلم النفس .

فمنذ حدوث هذه الانتقالات ، أصبحت آليات المعرفة النفسية ( العادة - الخيال - الاعتقاد ) ، عندما يتعلق الأمر بالمعارف التي تتناول موضوعا خارج الذهن ، راجحة على الآليات المنطقية ( الاستنتاج ، القياس ) . والعلاقات بين هذين النوعين من الآليات هي بدرجة من التعقيد والثروة الخبرية حول جريان المعرفة وآلياتها ، بحيث لا نستطيع ، معها ، ان نستغني عن تحليلها دون الاضرار بتصور السببية عند الغزالي .

واخيرا فلقد ميز الغزالي معرفة ثالثة اسمى من ذينك النوعين من المعارف ( الصورية والتجريبية ) واعني المعرفة الذوقية الصوفية التي

يحصل عليها المرء بتربية ارادته ونفسه تربية تخضعهما الى تكليف الله واحكامه للاتصاف بصفات الله وفضائله . لذلك فان التقابل بين الضرورة والعادة ، في المجال المعرفي ، تعتمد على تقابل العقل والارادة ، في المجال الوجودي . فالضرورة والعقل موجودان ولهما ميدانها الذي يخصهما ، ولكنهما عريان عن كل مدى وجودي ، ويعطيان عند تطبيقهما على الارادة ( الفعل الطبيعي والحكم ) معرفة تجريبية ، وعند تطبيقهما على نفسهما ( المنطق والتعاليم ) فانهما يمكنان الانسان من معرفة ضرورية . اما في المعرفة الذوقية ، فلا حول لهما ولا قوة ، بل ان حضورهما ، في هذا المجال ، مشوه له ، اذ هو يغطي اندفاع الارادة الحر يجعله من العادة معيارا خياليا وهميا لها .

4

x ● x

ان الانتقال من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي الى الارادة ، بفضل نقد مفهوم الضرورة ونقد وضع العقل الوجودي والمعرفي ، يستهل تنظيمًا وترتيبًا جديدين لمجال المعارف .

كان الفلاسفة اليونان والاسلاميون يظنون العقل مبدأ وجوديا ومن ثم فهو عندهم مثال معرفي . وذلك ما يضمن ، حسبهم ، تطابق المعرفة والوجود ، اذ الله والوجود عقل . ولم يبق ، ليصبح العلم ضروريا ، الا التحريات المنطقية . وهكذا فامكان العلم وطابعه الضروري يستندان الى ضرورة مجرى الوجود الذي هو في اصله عقل . وهم لا ينكرون ان المعرفة تتدرج بين طرفين هما اليقين واللايقين . لكن تلك الدرجات ليست منجرة عن انفصام في المعرفة ، بل هي توجد فيها لكون الوجود ذاته

يتدرج في التمام صعودا من العالم الطبيعي ، عالم الكون والفساد ، الى العالم السماوي ، عالم الكمال والتمام . ان السلمية المعرفية هي ، قبل كل شيء ، انعكاس للسلمية الوجودية . واذن فاساس كون العقل مثلا معرفيا هو كونه مبداء وجوديا .

لم يرتب احد من الفلاسفة في هذا الترتيب بين كون العقل مبداء وجوديا وكونه مثلا معرفيا . لا احد منهم اعتبر دعوى التطابق هذه وليدة الارادة الانسانية ، تزعم لنفسها حق القضاء في الوجود لكونها معيارا له . ان اول من ارتاب في هذه العلاقة وترتيبها هم المتكلمون . لكنهم عبروا عن هذا الارتياح بغموض في مفهوم العصيان المتمثل في اخضاع الله الى العقل الانساني : ثورة الاشعري . ولم يصبح هذا الارتياح ، فعلا ، مسألة فلسفية الا لما قلبت العلاقة وازيح القناع عن معنى ذلك الترتيب . لقد تبين ان كون العقل مبداء وجوديا ليس الا اطلاق اعتبار العقل مثلا معرفيا . وهو امر ينتج عن طابع المعرفة العاطفي الامواني . بذلك تبرز طبيعة المعرفة الارادية العاطفية . فالعقل ، بتجاوزه كونه وسيلة معرفية محدودة ، يتحول الى عارض يدلنا عن طبيعة المعرفة ، بما هي خيال وهيجان عاطفي متخف .

غير ان التوقف عند هذا الحد في العمل النقدي يؤول الى الحكم على المعرفة العقلية اصلا . وهو ما لم يقبل به الغزالي . لذلك سيحاول ، ليتجاوز هذا الحكم الجملي على العقل ، تعيين الحدود المشروعة التي على المعرفة العقلية الا تتعداها . وهكذا ينتج من هذا العمل النقدي - كما تسمح لنا بقوله الاستقصاءات التي اجريناها الى حد الآن - ان المعرفة العقلية ممكنة في حدود معطين : معطى نصي ومعطى واقعي . وهي تجريبية طبيعية عندما لا تتجاوز الواقع الطبيعي ( مجاري العادات ) ودينية .. عندما لا تتجاوز النصوص الوجودية والمعيارية الواردة في القرآن ( الاحكام ) .

لقد ابان الغزالي اذن ، مثل اغلب المتكلمين ، ان « كون العقل مثلا معرفيا » هو الذي يوهم في الواقع بكونه « مبداء وجوديا » وفي ذلك فضح لدعوى انسانية . واهمية هذا القلب في الترتيب تكمن في الادراك المفيد لطبيعة ما نسميه عقلا . لكنه ، تجاوز المتكلمين ، ففحص عما يوجد في العقل ، من حيث هو مثال معرفي ، ولا يسمح بتجاوزه الوسيطة ليصبح ذا مدى وجودي ، وذلك بتوكيده على اقتصار المعرفة العقلية على خليتين : اما معرفة ضرورية لا يكون الوجود موضوعا لها ، او معرفة عادية يكون الوجود موضوعا ، ولكنها ليست ضرورية .

واذا ابنا ان المدى الوجودي الذي نخلعه على العقل ، حتى في المعرفة عند اليونان ، هو ، في الواقع ، فعل من افعال ارادة الانسان تريد اخضاع الوجود للمعرفة ( او الارادة للعقل ) ، فانه يتحتم تحديد الشروط التي لا تصبح فيها المعرفة ، مع بقائها ممكنة ، اذ لا يمكن الاستغناء عنها لضرورة الاجتهاد ، تعديا لحدود الارادة الالهية في المعطين المذكورين : المعطى النصي ( الفقه ) والمعطى العادي ( الطبيعة ) -

يتوجب على العقل اذن ، بفعل ارادي ثابت ، ان يحترم هذين المعطين فلا يتعداهما ، اذ العقل ، في تجاوزه العادة والتجربة ( المعطى الواقعي ) والنصوص والاحكام ( المعطى الديني ) ، يستحيل وهما صرفا (1) . فعليه اذن ان يتفق مع هذين المعطين . واذا اقر العقل ما لا يتضمنه اي من المعطين ، واذا اعطى مدى وجوديا لما لا يمكن ان ندركه منهما لكلي يحبس الارادة ، فانه يتعدى الحدود التي عينتها له . لكن هذين المعطين قد يتناقضان . فاذا كان المعطى التجريبي ينتج انه لا يمكن ان

(1) كما سيقع بيان ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب خلال دراسة علاقة الخيال بالعقل .

يوجد شيء دون ان يكون ذا جهة ومكان ، بينما يصرح المعطى النصي بان الله لا أين له ولا جهة ، الا يعتبر ذلك تناقضا ؟ ان الجواب واضح . المعطى التجريبي لا ينتج ذلك . المشكل اذن ينجز عن كوننا لم نحترم قاعدة عدم تجاوز المعطى - وهي القاعدة التي تجنبنا تجاوز حدود الارادة الالهية - فالمعطى التجريبي يخطئ عندما يدعي ان كل موجود يجب ان يكون ذا أين وجهة ، اذ من التجربة ، المحدودة دائما ، لا نستطيع مطلقا ، ان نثبت كليا صفة لكل . ولذلك سمي هذا العلم عاديا وليس ضروريا . وهكذا ، فكلما تعلق الامر بالمسائل الدينية ، يرجع المعطى الديني وله الاولوية . وما كان ذلك ليصبح ممكنا لو لم يكن علم التجربة عاديا وليس ضروريا .

ان علم الربوبية الذي اساسه المعطى الديني له مدى وجودي ، ما دام الله نفسه هو الذي يضمن مبادئه ذات المدى الوجودي : والمعرفة الناتجة عنه هي المعرفة الصوفية . لكن علما يعتمد العقل وينطلق من المعطى التجريبي ليبيّن علما ربوبيا ، غير ممكن ، لان هذا المعطى لا يضمن ابدا كلية تمكنه من تجاوز التجربة (١) . وهو ، ان فعل ، يؤول الى الابنية الوهمية الخيالية .

وهكذا وقعت حماية كل من العقل والايمان ، اذ خرجا من هذا النقاش والصدام ساليين ، وذلك بفضل اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . واعادة التحديد هذه تحد من مزاعم العقل الوجودية ، ولكنها تمدّه بفاعلية كبرى ، اذ يستحيل الى وسيلة اجرائية عملية في المجالين التاليين : مجال العلوم الصورية ومجال العلوم التجريبية اما في

(١) لا يمكن للتجربة التي موضوعها المعطى العادي ان تؤدي الى علم وجودي ذي مدى ما بعدي .

المعرفة الذوقية او الصوفية ، فان العقل عليه ان يكتفى بكون المبادئ والقضايا فيها ممكنة ، ما دامت غير مستحيلة ، اي لا تقتضي تناقضا . وقد يذهب الظن ببعضهم ان هذه القاعدة تعترف للعقل بحق رفض ما هو مستحيل في المعرفة الدينية او الصوفية . لكن الغزالي يقر ، من جهة اخرى ، ان كل اقدار الوجود متساوية الامكان وجوديا ، ومن ثم ، فان مبدا عدم التناقض لا مساس له بالواقع . غير ان هذا الاقرار - السليم نظريا - لا يمنع الغزالي من ملاحظة ان المعارف الدينية والصوفية ، خاصة منها الاسلامية ، لا تقر ، عمليا وعلى العموم ، امورا يحيلها العقل . وبيان هذا هو موضوع علم الكلام كما تصوره الغزالي وانجزه في كتاب الاقتصاد حيث بين التوافق بين النظريات الدينية والعقل (١) .

## 5

x • x

وهكذا نرى كيف حقق الغزالي هذا الانتقال الاساسي من العقل الى الارادة التي اصبحت مبدا وجوديا ومثالا معرفيا في ما بعد الطبيعة وعلم القيم . لكن ما هما ترتيب مجال المعرفة وتعريفه الجديان الذان يحصلان من ذلك ؟ وما معناهما ؟ سيمكننا هذان السؤالان ، بعد وصف الانتقال من العقل الى الارادة ، من تقصي تعريف كل منهما . وهذا التقصي واجب ، اذ هو يتم الترتيب الجديد الذي يصوغ الغزالي حسب مجال المعارف في عصره . تحليل المفهومين المتقابلين ( العادة والضرورة ) ، ومن ثم فهو يرشدنا عن ان الوجود كله ( المابعد ، القيمي ، الطبيعي ) هو ارادة الله او ليس هو الا الله نفسه : « والحضرة الالهية عبارة عن جملة الوجودات فكلها من

(١) ويبرز ذلك خاصة في كتابيه الاقتصاد في الاعتقاد والقسطاس المستقيم .

الحضرة الالهية ، اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله « (I) .  
ونظام هذه الارادة لا يلجج العقل مطلقا . لكنه يبقى قابلا للمعرفة بفضل  
الاسلام لهذه الارادة على ما هي عليه اي للامر الالهية .

ويمكن ان نسمي هذا المجال النظام الوجودي . ومعرفته كما قلنا هي  
المعرفة الذوقية او الصوفية التي هي التجربة الدينية بعينها اي  
تجربة المعطى النصي .

اما النظام الثاني ، وهو مقابل للاول ، فهو الذي يوافق المعرفة  
الضرورية او ما سماه الغزالي ، كما اسلفنا ، « السببية العقلية » ،  
واعني نظام العلوم الصورية والتحصيلية : الرياضيات والمنطق  
وهو نظام ينتج عن العلاقات الموضوعية تعريفا بين موجودات هي بدورها  
تعريفية . ويمكن ان نسمي هذا المجال النظام المنطقي او الصوري .

والنظام الثالث اخيرا ، ينتج عن اعتبار الاول ( النظام الوجودي ) مثل  
الثاني ( النظام المنطقي ) ومعالجته بوصفه كذلك ، اي تطبيق الثاني على  
الاول لجعل المعرفة الاجرائية ممكنة : « وهذه ( يعني المعارف التجريبية )  
غير المحسوسات . لان مدرك الحس هو ان هذا الحجر يهوي الى الارض .  
واما الحكم بان كل حجر هاو فهي قضية عامة لا قضية في عين ... فالحكم  
في الكل اذن هو العقل ولكن بواسطة الحس او بتكرار الاحساس مرة بعد  
اخرى ، اذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها . » (2) ان اللحظات  
المحسوسة ، بتكرارها ، تولد العادة التي يعرفها الغزالي هنا كتجربة  
وتطبيق للعقل على التجربة الحسية . وهو ، في هذا المضمار ، لا يففل

عن التذكير ، في باقي النص ، بعلاقة تطبيق العقل على المعطى الواقعي  
بمشكل السببية الذي ندرسه .

ان النظام الذي يوافق هذه المعرفة العادية او الحسية ليس الا موقف  
الانسان من المعطى الطبيعي ، وهو موقف يكمن في كل البناءات التي تهدف  
الى حصر مجرى الواقع في الحيل العلمية والخطط الاجرائية التي ترتب  
ذلك المجرى ، حسب حاجات الانسان وتجعله يتحكم فيه .

لذلك نسميه نظام الاجتهاد وعنه تتولد علوم عادية ثلاثة : ( اي غير  
ذات مدى وجودي ) في مابعد الطبيعة والقيم والطبيعة . فيصبح للانسان ،  
في ما بعد الطبيعة ، علم ربوبي علاجي . اي علم الكلام الذي يمثله خير  
مثال كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ( بالنسبة لذوي العقول الجدلية ) وكتاب  
الجام العوام ( بالنسبة للجماهير ) اما في علم القيم ، فان الفقه علم اجتهادي  
تجريبي ( تجربة نصية ) .

واخيرا يصبح للانسان علم تجريبي يتعلق بمجاري العادات وهو علم  
يضبط احكام الطبيعة ، كما اشرنا اليه انفا .

(1) الغزالي ، المستصفى ، ص 18 .

(2) الغزالي ، المستصفى ، ص 45 .

## **الفصل الثانى**

### **العقل والارادة ، ماهما**



كيف نحدد خصائص هذه النظم الثلاثة والمعارف التي توافقها ؟ . سنستعير من ابن خلدون مثالا تفسيريا استعمله ، عند حديثه بالمقدمة عن السببية ، واعني مثال لعبه الشطرنج : « وعلى قدر حصول الاسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته ( الانسان ) . فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين او ثلاث ، ومنهم من لا يتجاوزها ، ومنهم من ينتهي الى خمس او ست فتكون انسانيته اعلى . واعتبر بلاعب الشطرنج : فان في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتبها وضعي . ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه . وان كان هذا المثال غير مطابق ، لان لعب الشطرنج بالملكة ومعرفة الاسباب والمسببات بالطبع . لكنه مثال يحتذى به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد » ( I ) .

يقارن ابن خلدون في هذا النص بين العالم ولاعب الشطرنج . ولكنه يميز بين معرفة السببية ، لانها طبيعية ، وحذق الشطرنج ، لانه ملكة . ثم يلاحظ ان هذا المثال يصلح للناظر يستعمله دليلا في تصوره للقواعد التي تعرض له . لكنه وقد انطلق من مقارنة معرفة السببية بحذق الشطرنج ، انتهى الى مقارنة السببية باستراتيجية اللاعب . وفعلا ، فهو في نفس هذا النص ، قبيل هذه الفقرة ، يعتبر السببية نظاما فنيا وترتيبيا عمليا في الفعل والعمل . وهكذا فابن خلدون يستعمل استراتيجية لاعب الشطرنج مثالا لمجرى السببية . ومهما كانت صحة هذا التاويل ومداه ، فان هذا النص يعطينا فكرة لتعيين صفات هذه النظم المميزة والمعارف الموافقة لها التي وقع فصلها عن بعضها البعض في الفصل السابق .

فلعبة الشطرنج نظام متناه ، مغلق وغائي : اي ان عناصره متناهية العدد ، وحدودها متضايقة ، اذ كل منها يعرف بعلاقاته مع الاخرى . ولهذه اللعبة كذلك قواعد محدودة . واذن فكل التركيبات الممكنة قابلة لان تحسب مسبقا بالنظر لتعريف عناصر اللعبة وقواعدها .

2

= ● =

يمكن ان تضع - ولو نظريا - ان كل التركيبات قابلة لان تحسب مسبقا وان لا تعدو « مجالا - حدا » (1) للبدائل الممكنة . وهذا « النظام - الحد » يمثل نسقا متناهيا ، متغلقا ، غائيا ، هو نظام الضرورة ويوافق ، عنصرا بعنصر ، النظام الذي سميناه ، في الفصل السابق ، نظاما منطقيا . فما هي اهم خصائصه ؟ ان مبداء عدم التناقض او مبداء احترام حدود القطع الموضوعية وقواعد اللعب يكمن في عدم نقض تلك الحدود والقواعد . والوقوف عند هذه الحدود يولد ما نسميه بالضرورة المفهومة ، اذ هي تنتج عن احترام ما وضعنا من حدود وقواعد . والزمن في هذا النظام عرضي : ذلك ان حساب التركيبات غير زمني . تحقيقه فقط يتطلب زمانا يجري فيه . ولكن ، يمكن ان نفرض كل التركيبات الممكنة في اللعبة موجودة حالا . فلا شيء في هذا النظام غير قابل للتنبؤ به . اذ علمه الضروري ممكن - والعقل هو الذي يحقق هذا العلم : فوجود القطع او عناصر اللعبة لا يتعدى حدودها ولا يدخل لتعيينها الحسي في ذلك ( القطعة يمكن ان تكون على الشكل الذي نريد ومن المادة التي نريد ، فهذا لا يهم ) . لذلك يوافق هذا النظام المعرفة الصورية الضرورية التي هي علم تحليلي

(1) « مجال حد » : Champ-limite

تحصيلحاصلي مبدؤه الوحيد عدم التناقض اي احترام ما وضعنا من حدود وقواعد . ان النظام المنطقي هو نظام الحقيقة النفسية ، المتناهية ، المنغلقة ، الغائية القابلة للتنبؤ المطلق ، الخالية من كل زمانية . والعلم الذي يوافقها ضروري وتحليلي وتحصيلحاصلي . ويمكن ان نقول ان الوجود ، بالنسبة لوضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني ، هو هذا النسق وذلك ما يفسر هياة هذا الوضع . لذلك نفهم استغناء هذا الوضع عن التجربة ، اذ تؤول المعرفة الى دراسة الحدود وقواعد تركيب القضايا ، فيصبح الوجود نسقا منطقيا ، والمعرفة مقالا سليم الصورة لا غير .

3

= ● =

لكن هل يمكن ان نقول ان نظام الوجود او نظام الارادة لعبة عدد عناصرها محدد وقواعد تركيبها محدودة ؟ لا غرو ، فهو يبدو امام المشاهد لعبة تجري ، ولكنها لعبة لا تتركب من عناصر محدودة ذات قواعد محددة . انها سيلان محض ينكشف لقا اما في المعطى الحسي او في المعطى النصي . فما هو هذا السيلان الذي لا عناصر محدودة له ولا قواعد محددة تضبطه ، اذا لم نوحده بينه وبين عادتنا عنه ؟ انه المطلق او الهوية التي تبرز لنا كالانجاس الشلالي او الارادة الحرة تحملا في دفقها التيار .

ان معرفة هذا النظام المطلق معرفة حقيقية تمكن في الاستسلام له لا في ترويضه واخضاعه لحراسنا وعقلنا ، اذ هي ، تحت وطأة التقسيمات للعابية ، تعين فيه عناصر لعب وتضبطها بقواعد وترفع الكل الى مقام المعايير تفرضها على الوجود المطلق ، فتجمل منه نسقا متغلقا ، حابسة



لنفرض الآن شخصا يلعب امامنا شوطا من اشواط الشطرنج . ولننظر ماذا يجري خلال اللعب ، في فكره ، وفي فكرنا ، وفي اللعب ذاته كما يسير امامنا . فاللاعب ، وهو يعلم قواعد اللعبة وحدود القطع ، سيتصور خطة لنفسه وسيختل ، فرضيا ، خطة خصمه . ونحن كذلك ، كملاحظين سنتصور فرضيا خطة كل منهما وخطة خاصة بنا ثم سنرى ما يجري فعلا في الشوط حسب تلك الخطط المتمثلة او بخلافها . ولو فعلنا الآن نفس هذا العمل بالنسبة للطبيعة وافترضنا ما يجري فيها شوطا يلعب امامنا ( - والطبيعة مظهر من مظاهر ذلك النظام الوجودي بوصفه الارادة تفعل ) . ماذا سيحصل ؟ ما دامت الطبيعة ليست لعبة ، بل نحن فرضناها كذلك ، فهي ستعرض امامنا كمجموعة ظواهر علينا تحديد عناصرها وقواعد لعبها . سنعتبرها لعبة شطرنج صانمها او لاعبها مبدا ما ونحن نفترضه ثم ندعه جانبا لننظر الى الشوط يجري امامنا محاولين تعقيده واشتقاق عناصره . اننا ، في هذه العملية قد وضعنا ، بوعي او بدون وعي ، ان النظام الوجودي ( الثاني ) نظام منطقي ( الاول ) ثم بدانا في البحث عن الخطة الفرضية التي تحكم هذه اللعبة فتجري حسب قواعدها وحسب مبادئها .

ان هذا المشروع ، اذا كان واعيا ومفهوما ، يمثل عملية اجرائية . لذلك فهو عندئذ يرفض كل مدى وجودي ويسمي نفسه اجتهادا او مجرد معرفة تجريبية عادية . انها تضع ذلك التطابق وضعا فهو ان فرضية عمل : فعندها ليس تطابق النظام الوجودي والنظام المنطقي الا مسلمة نضمها حتى يصبح الاول نسقا معرفته التجريبية ممكنة . اما اذا لم يكن المشروع

بذلك اندفاعه الحر ودفعه الحي . ان معرفة هذا المطلق الذي هو ارادة حرة ، تكمن في اسلام ارادتنا واذعاننا له . لكن لم هذا الاسلام ؟ ان النظام الوجودي هذا يقابل النظام المنطقي السابق ذكره عنصرا بعنصر ، اذا نحن لم نخلط بين كل منهما وبين النظام الثالث الوارد وصفه بعد هذا . فالارادة تعرض امامنا كأنها الدهر او الضرورة اللامفهومة ، وعلافتنا بها لا يمكن ان تكون الا علاقة الرهبة والاستسلام والامل والحب . وهذا الدهر اللامفهوم واللامعقول هو الابدية او الزمان المطلق . انه الدهر بما هو ارادة الله التي لا مرد لها والتي لا يحوطها علم . ان الوجود المطلق يعرض لنا كدهر مريد او كقضاء وقدر .

لا يمكن ان نتصور معرفة هذا النظام الا كطريقة صوفية نتخلّى فيها عن ارادتنا ونعمل على تربيتها حتى نتحرر من اوامرها العاطفية والحسية والعقلية اي من جميع مجاري العادات التي تغطي الارادة الواحدة الموجودة في المختلفات . وهي وحدة لا تدركها ارادتنا الا بعد تربيتها في اندفاع صوفي يوحد بينها وبين الارادة الالهية او الاندفاع الواحد في هذا النظام الوجودي . - وهكذا فان هذا النظام ، في تقابله مع النظام المنطقي ، هو نظام الحقائق اللانسقية ، اللامتناهية ، اللامنفلقة ، اللاغائية غير القابلة للتنبؤ اطلاقا . والابدية . والعلم الذي يوافقها هو التصوف او علم النفحات الحرة او النور الذي يقذف في القلوب .

ان وضع العقل الوجودي والمعرفي ، الذي ينتمي اليه الغزالي يتصور الوجود - الارادة على هذا المنوال . وجميع مظاهر الثقافة العربية يفسرنا هذا التصور الربوبي . لذلك فان للتجربة ، في هذا التصور ، الدور الاول وهي اما دينية ( في هذا النظام ) او دنيوية عملية في ثالث هذه النظم كما سنراه توا .

واعيا ومفهوما ، فانه يصبح توحيدا بين عوائدها ومجرى الارادة الحقيقي وهو ما يسميه المتكلمون ، دون احجام ، كفرا وزعما لكشف استقرار المقاصد الالهية . ان المشروع الاول عقل ناقد وليس ما بعديا . اما الثاني فهو عقل ساذج وما بعدي .

يوافق هذا النظام نظام الاجتهاد . وهو ليس حقيقة توجد خارج الانسان . بل هو موقف الانسان تجاه النظام الوجودي الذي لا يمكن ان يعلم اذا لم يفرض ، بوعي او بدون وعي ، نظاما منطقيًا قابلا للفهم وللتنظيم الممكن من الفعل . انه نظام الاجتهاد المطلق الذي يتحد مع العمل الانساني ككل من حيث هو الثقافة والتاريخ الانسانيان . ويمكن ان نسمي هذا النظام نظاما نفسيا اجتماعيا لانه ، كما رايناه ، تحكمه اليات نفسية ( الخيال والعادة والاعتقاد ) واجتماعية ( المصالح ، والتربية والحاجات ) كما بين ذلك الغزالي في ما ضمنه الفصول السابقة من اقواله .

5

= ● =

ان مثال الشطرئج التفسيرى قد مكننا من وصف هذه النظم والمعارف التي توافقها . وهو قد مكننا ايضا من دراسة علاقاتها الرابطة بينها . فالنظام الوجودى او نظام الارادة هو المبدأ الوجودى بالنسبة للمابعدى والقيمي والطبيعي . انه الحرية المطلقة واللامتناهى . والتجربة لا تستوعبه . فهو مستقل عنا يفرض علينا من خارج في مجراه الحر الذي لا مرد له ، بحيث لا يمكن ان تكون علاقتنا به الا علاقة الرهبة والاستسلام والعبودية . وليس الخضوع له انوضاع بل هو صبو الى الاتحاد به لايراه ومعرفته معرفة قمتها تنقية الانسان من الارادة المتنامية . فبين الله والانسان ينتا

الانسان كحاجز يمنع الاتصال . وفي تجاوز المتناهى ذاته ، يرتقي الى اللامتناهى : ذلك هو الصعود الصوفي .

اما النظام المنطقي او نظام الضرورة والعقل فانه لا يمثل المبدأ الا لما هو تعريفى ، اي لما لا يتعلق بافعال الارادة المطلقة واحكامها . انه نظام الحتمية والتماهى . وعقلنا يستنفذه لكونه يتخلله في جميع ابعاده ويدركه باستفاضة . واذ هو لا يحتوي الا على ما وضعنا فيه ، فان علاقته بنا هي عبوديته وخضوعه لنا . انه معقول باطلاق وكامل الشفافية بل هو يتحد بعقلنا اذ وجوده الوحيد يكمن في الحد الذي حده به العقل . وهو ليس بمستقل عن ارادتنا فنحن واضعوه تعريفا وتقييدا بعملية ارادية او حسب قنيتان انسانية ( الحساب ، القيس ، التحليل اللغوي ) . وما دام مرتبط بارادة الانسان ، فانه قابل للحصر ويؤول - بما هو كذلك - الى نظام الاجتهاد اي الى المجهود النفسى الاجتماعى الهادف الى تنظيم النظام الوجودى وفعل الانسان فيه .

والنظام الثالث ، اخيرا ، هو نظام موضوعه النظام الاول ومنهجه النظام الثانى . انه اعتبار النظام الاول كالنظام الثانى ينطبق عليه ويفسر بنمطه . ان انغلاق النظام المنطقي المطلق ، من حيث هو منهج ، يطوعه انفتاح النظام الوجودى المطلق ، من حيث هو موضوع . وهكذا ، فان جريان تطبيق العقل على الارادة او المتناهى على اللامتناهى ليس الا صيرورة سيادة الانسان على السيلان الوجودى بالاجتهاد المستمر ، وذلك هو التاريخ الانسانى او النظام الثقافى من حيث هو تعقيل وتأسيس مستمران .

6

= ● =

بهذا نكون قد جمعنا العناصر الضرورية التي تمكننا من تعيين

خصائص العقل والارادة بعد وصفنا للانتقال من الاول الى الثانية واعادة ترتيب مجال المعارف التي تنجر عنه . كذلك بينا ان مشكل السببية جزء من مشروع اعمق واوسع منه : واعني مسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي الذي ادى النقد المسلط عليه الى اعادته

فما هو هذا العقل الذي فقد كل مدى وجودي في ما بعد الطبيعة وعلم القيم والطبيعة فتحول الى مجرد أداة تستعملها الارادة ولا يستطيع ان يعرف موضوعا خارج الذهن الا عاديا او تجريبييا ؟ من حيث هو يعبر عن موقف انساني ، ليس العقل ، بالنسبة للمعرفة الحقيقية الصوفية ، الا معناه الديني والخلقي : انه ارادة الانسان ولت وجهها الى الدنيا والمتناهي . انه الارادة الانسانية غير المرتاضة ، سيئة الهداية ، ولت شطر الحياة الدنيا فخضعت للعادة والخيال والمصالح والتربية ورفضت ان تشيع عن المتناهي . انه معرفة دنوية ، اي علم لا ينفع بل يضر من الوجهة الدينية . والطريق الصوفية تحرير منه ، لانها تحرر من هذه الارادة السيئة ( ذلك هو معنى النقد والاحياء ) .

لكن هذا الوجه لا يعنيننا . فنحن نريد ان ندرس العقل ، لا من حيث معناه الديني ، بل من حيث هو ملكة معرفة او اداة علم ، بغض النظر عن المعنى الذي تسبغه عليه الطريق الصوفية .

ان ما يعنيننا هنا هو نظرية الغزالي في العقل ، من حيث هو اداة معرفة . لكن علينا ، قبل الخوض في هذا ، ان ننبه الى اننا نبرز رسما مترددا ، موزعا هنا وهناك خلال عمل الغزالي ، ومتدثرا ، في اغلب الحالات ، بلغة فلسفية قد تهمل البعض يظنون ان الغزالي يتصور العقل في مفهومه عند الفلاسفة .

تبرز نظرية العقل عند الغزالي في المستصفى والتهافت خلال دراسة مسألتين هامتين : مسألة علاقة العقل بالخيال ومسألة الكلي . ولنبدأ بهذا المشكل الاخير : « الاعتراض ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم ، بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس . ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله . ثم اذا فصل ، كان الفصل المفرد عن القرائن في العقل ، في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه ، الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة ، فيقال : انه كلي على هذا المعنى ، وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي ادركه الحس اولا ، ونسبة تلك الصورة الى سائر احواد الجنس نسبة واحدة ، فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له حياة اخرى ، كما اذا رأى فرسا بعد انسان ، فانه يحدث فيه صورتان مختلفتان . ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فان من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة اخرى ، فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة اخرى ، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل واحد من احواد المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى . فكذلك اذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائها بعض مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه ، وانتهاء الاصابع على الاظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه ، فان رأى يدا اخرى تماثلها في كل شيء لم تتجدد له صورة اخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد . وقد يرى يدا اخرى تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر ،

فما تساوي فيه الاولى لا تتجدد له صورته ، اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها به تتجدد صورته . فهذا معنى الكلّي في العقل والحس جميعا ، فان العقل اذا ادرك صورة الجسم في الحيوان ، فلا يستمد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في مثال ادراك صورة المائتين في وقتين ، وكذا في كل متشابهين . وهذا لا يؤذن بثبوت كلّي لا وضع له اصلا . ( I ) ، يمثل هذا النص اعتراضا على الحجة التي يستمدّها الفلاسفة من الكلّي الذي ليس بذّي موضع لاثبات ان النفس لامادية ، وانها ، من ثم ، خالدة . فيبين الغزالي طبيعة الكلّي ، نافيا وجوده بمدلوله الفلسفي ، اذ لا يوجد في العقل الا الصور الحسية . وليس العقل الا الخيال الذي يمتاز هو نفسه عن الحس بالقدرة على فك الصور وتركيبها . فهو اذن ليس منزها عن الوضع وهو جسماني فلا يدل على خلود النفس في شيء . ان هذه العملية التي نسميها عقلا ، والتي لا تختلف هنا عن الخيال ، ليست عملية يختص بها الانسان . فحتى النعجة تدرك العام او الكلّي وما هو ليس بمادي ، دون ان تكون هذه الصور العامة او الكلية بدون وضع او مقتضية لوجود عقل غير ذّي تحيز : فالنعجة تهرب من كل ذئب وتدرك عداوة كل ذئب ( الدليل الاول والثاني المتعلقان بخلود النفس ) . فالعقل اذن ليس هو الا الحس والخيال لا اكثر ولا اقل : انه الملكة التي تفكك وتركب الصور التي يتلقاها الحس موحدة في حياة كائنات لا تتمايز فيها الاحوال والكميات ( كما يسميها علماء الكلام : حالات الاشياء او كيفياتها ) .

ولم نأت شططا في هذا التاويل - . فرغم وضوح نص الغزالي ، ندلي بهذا النص الذي يفهم فيه ابن رشد منه ما فهمنا : « واما الاعتراض

الذي اعترض عليهم ابو حامد فهو راجع الى ان العقل معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى المعنى المشترك في الاشخاص بنظر الحس الواحد مرار كثيرة ، فانه واحد عنده لا انه معنى كلّي . فالحوانية مثلا في زيد هي بعينها بالمعد التي ابصرها في خالد . وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق . ( I ) . اننا نعجب لجملة بن رشد الاخيرة لان الغزالي يقر صراحة انه لا فرق بين الحس والعقل باستثناء قدرة الثاني على تفكيك الصور التي يمدّه بها هذا الاخير وتركيبها . عندما يشاهد الناظر شجرة ، فانه لا يرى كيفياتها مفككة ( الجسمية ، العظمية ، اللونية ، الشجرية ) بل شجرة واحدة تتحد فيها كل هذه الكيفيات . اما العقل ( او الخيال ) فهو على العكس يفكك عناصر المدرك الحسي المجردة وكيفياته الكلية ويركبها ، فلا شيء اذن في العقل ياتي من مصدر آخر غير الحواس بخصوص مادة المعرفة . لا وجود للكلّي بمدلوله الفلسفي اذ الكيفيات المحللة ليست شيئا آخر غير الصور الحسية فككها العقل ( او الخيال ) او ركبها حسب الاهواء والعادة والتربية والمصالح .

لكن ، حتى في هذا النص الصريح ، حيث المطابقة بين العقل والخيال بينة ايما بيان ، فان الغزالي يبدو مترددا ، فلا يذهب الى الغاية في هذه المطابقة - وهو امر ربما تفسره هيمنة الميتافيزيقا اليونانية عندئذ . فلقد كانت خائفة : كل شيء ، حتى الدعاية السياسية والدينية ، تتخذ لنفسها الرطانة الفلسفية لسانا ودينا . فالعبارة : « في الخيال وفي العقل » كان يمكن ان تقف عند كلمة « الخيال » ، دون دفعها

( I ) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 574 - 575 .

( I ) الغزالي - التهافت ، ص 272 - 273 .

بكلمة العقل . لكن الغزالي يتنازل بذلك لفظيا ، اذ العقل عنده يعرف بنفس وظائف الخيال : تحليل صور الحس وتركيبها . وفعلا ينسب الغزالي هذا الدور نسبة صريحة للخيال في نص المستقصى . وهو نص يخص به الغزالي دراسة العلاقات التي تربط بين العقل والخيال :

« ... وهو ان تعلم ان جميع قضايا (1) الوهم ليست كاذبة ، فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس ، وانما تنازع فيما وراء المحسوسات ، لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات ، اذ لا تقبله الا على نحو المحسوسات . فحيلة العقل مع الوهم في ان يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس ان يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان ، فان الوهم يساعد على ان اليقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الامثلة وفي الهندسيات » (I) .

ولنلاحظ أولا ان الدور الذي يلعبه العقل في علاقته بالحواس ( نص التهافت الذي سبق ايراده في هذا الفصل ) ال الآن الى الخيال . لكن العقل ميز عن الخيال بخاصيتين : خاصية التحرر من طغيان الحواس ، وخاصية تصور الحقائق التي وراء الحس . غير ان تحليل النص يتمعن يبين ان هذا التمييز ظاهري اذ يؤول الى لا شيء كما نراه في العرض - فاولا من حيث هو حقائق اولية ، لا يختلف الخيال - في النفس على

(I) . الغزالي ، المستقصى ، ج I ص 31 .

(1) وهذه القضايا يذكر منها الغزالي بعضها في هذه الفقرة التي تتقدم مباشرة النص الذي استشدهنا به هنا . وهذه فقرة الغزالي : « الوهميات . وذلك مثل قضاء الوهم بان كل موجود ينبغي ان يكون مشارا الى جهته ... وهذه القضايا ، مع انها وهمية فهي ، في النفس لا تتميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين ... » نفس المصدر ، ص 31 ج I .

الاقل - عن العقل وذلك بالنسبة لاهم الاوليات مثل وجود الانا واستحالة الكون في مكانين في نفس الوقت . ولا يقابل العقل ثانيا الخيال في المعارف التعاليمية والتجريبية - كما يقبل الخيال ثالثا ان الاستدلال السليم ذا المقدمات اليقينية التي يسلمها ، يؤدي الى نتيجة يقينية . واخيرا فان الخيال لا يعارض العقل الا عندما يحاول هذا الاخير تجاوز الحس ليقرر ما لا يتفق معه - اذ يظن الخيال ان ما ياتي من التجربة الحسية ( العادة ) هو وحده الصادق .

تلك هي افكار النص الرئيسية . لا يعرض التعارض والتصادم بين العقل والخيال الا عندما يتعلق الامر بمحاولة العقل تجاوز الحس : « وانما تنازع في ما وراء المحسوسات ، ولكن ما هو هذا الذي وراء الحس ؟ لا يخلو ان يكون الا احد امرين : اما مسائل ما بعد الطبيعة العقلية او حقائق الدين والمعرفة الصوفية . ان مفهوم « ما وراء الحس » لا يعني ما هو غير حسي ( اذ التعاليم والمنطق ليسا بحسين ) بل ما يناقض العادة والتجربة الحسية في المعارف المابعدية . لكن كيف يقول الغزالي من جهة ان الخيال سجين الحس والعادة ثم يعتبره من جهة اخرى يسلم بالتعاليم والمنطق وهي ليست حسية ولا عادية ؟ وهل الحقائق الاولية او الاوليات عادية ؟ ان هذا التمييز يهدف الى الذود عن العقل وعن ما بعد الطبيعة . لكن كيف التوفيق مع ما يقوله عندما يسم ما بعد الطبيعة بانها حصيلة الخيال والعادة الذين يحصران الوجود في ما يدركه الانسان ؟ واذن فان ما يفرز به العقل عن الخيال خيال محض . العقل هنا خيال يحصر الوجود في بعض المعارف يطلقها الانسان لجعل منها معيارا للوجود .

لكن مفهوم ما وراء الحس يعني في الواقع عند الغزالي وما وراء

هنا ينطرح مشكل تعيين خصائص هذه الإرادة التي ستعوض العقل الذي تحول الى ما عرفناه والذي لا يمكن ان يكون مبدا وجوديا . ان العلم الالهي نفسه تابع لارادته اذ هو لا يعلم الا ما يريد وارادته هي الوجود ذاته . ليس معنى ذلك ان الله كان جاهلا قبل ان يريد ، فلا وجود لشيء يمكن ان يعلم قبل الارادة . ارادة الله توجد وتعين اليجاد ، مكانه وزمانه وقدره . وعلمه يتعلق بذلك . وليس التقدم هذا زمانيا بل وجودي ومنطقي . فلو كان الله عقلا لكان افلاطونيا او ارسطيا : عالم مثل او مثالا « غريبا عن العالم » . بحيث يوجد ما يغرب عنه ولا يخضع له : « المادة » اذ العقل تدخل في شيء يصعده مباشرة ( الاله الصانع : افلاطون ) او بغير مباشرة ( المثال الغاية : ارسطو ) . لكن اذا كان الله ارادة فان الثنائية الوجودية ( صورة ، مادة ) تفقد كل معنى . الخلق عن عدم هو كمال الفصل الخالق والمنفعل المخلوق ، اذ كل وجوده هو الارادة يصدر عنها دون تركيب من مادة وصورة . وابن رشد يعترف بان الاله الفلسفي ليس خالقا بل منظم وموحد ومصور للمادة لانه عقل ...

ان التمييز بين المادة والصورة في الوجود له فضل تفسير ما لا نريد نسبته الى الله : الشر ، الحركة ، التغيير الخ ... لكن الغزالي لا يتحرج من نسبته ذلك كله لله . فهو لا يخشى ان يتعدى مبدا الغائية اذ هو يرفض هذا المبدأ ولا يسلم له باي مدى وجودي . فالشر قيمة تسمية انسانية يمكن ان تنسب الى الاله دون ان تحط منه . لكن كيف يمكن ان تفسر الصيرورة والتناهي والشر في هذا العالم ؟ هل تدخلها في وجود الله وفي ذاته ؟ لقد راينا في الحجج الثلاثة التي يستعملها الغزالي لبيان كون الوجود ارادة

المعرفة غير الصوفية اي ما يكون العقل والحسن عنه محبوبين : واعني الحقائق الدينية والصوفية حيث يصبح العقل الفلسفي ، في تصور الغزالي ، خيالا ، اذ عقلهم ، كما اسلفنا ، هو قياس الغائب على الشاهد : « واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات مبني على هذا الجنس : فانهم تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه . وما لم يالفوه ، قدروا استحالة » (I) . وهو معنى كون العقل حبيس العادة والخيال . واذن فالعقل في هذا النص هو ما يوجد في ملكات الانسان المعرفية ويجعله مدركا لما وراء الحس رغم مناقضته للتجربة والخيال . وقد يوافق ذلك العقل الفلسفي وقد يتجاوزه ( اذ ليست كل الحقائق الدينية متجاوزة للعقل للفلسفي ) .

المهم عندنا ان نرى العقل لم يبق مبدا اليها ، سماويا بل هو مجرد ملكة نفسية ككل مثيلاتها . وهو لا يدل على روحانية النفس او خلودها او على امكانية المعرفة العقلية المابعدية . والمهم عندنا كذلك هو فقدان المعرفة لهايتها المابعدية ولدعواها البحث عن غايات الوجود واسرارها . بذلك تحولت الى مجرد ادراك للواقع يتحتم تنقيته ونقده . منذئذ تصبح الآليات النفسية للمعرفة ( العادة الخيال - التجربة - الاهواء ) اهم المشاكل الابدستمولوجية ، بل هي تفوق في الاهمية الآليات المنطقية البحتة .

اذا كان العقل ليس الا خيالا وحسا او حبيسهما ، فانه يصبح من الواجب الا نجعل الوجود سجيناً له . لم يبق ممكناً ان نمثل الله بملكة انسانية واهية بهذه الدرجة . فهي جسمية وخيالية وحسية ، بل هي لا تدل حتى على روحانية النفس ولا على خلودها ، فكيف نعتبر الاله والوجود من جنسها ؟ ليس الله والوجود الا ارادة مطلقة .

(I) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص 192 .



وليس عقلا ، ان المتناهي دليل اللامتناهي من حيث ان الاخير يستشف في الاول : فلو كان المتناهي متناهيا فحسب لما قام وجوده لحظة . ان تناهيه هو كونه محددا ، ولكن تحدده وليد فعل لا متناه من افعال الارادة او الحرية المطلقة التي اصطفته من بين تحددات ممكنة لا تحصى .

لكن كيف يمكن لوجود هذا حده ويعادل نفسه ، ان يصير ؟ لا يتردد الغزالي هنا في نفي الصيرورة والزمان في النظام الوجودي واصفا اياهما بالوهم . فكل موجود متناه يخلق في اللحظة التي يوجد فيها ويعاد خلقه في كل لحظة فلا يثبت في الوجود الا بهذا الخلق المستمر . ولا شيء في الوجود يصير الى غيره كل شيء يصدر في كل لحظة صدورا مباشرا عن الخلق المستمر وليس مما يسبقه في الزمان الوهمي . وذلك هو معنى نقد مبدا السببية الذي يفترض ان المسبب يصدر عن السبب وبه . هل يكون الخلق هو الذي يصير ؟ كلا ! هو فعل مستمر . انما يجئنا في النظام الوجودي وهم الصيرورة او الزمان غير القديم لكوننا نعكس على ذاتنا الاحداث التي نظنها لحظات متلاحقة يربط بينها ترتيب زمني ، ترتيب السابق واللاحق . فعند عكسها على ذواتنا ، نجرد من التغيير امرا نظنه ثابتا ومشتركا نسميه الزمان او المادة الاولى او المكان : « ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود الذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات الى اغاليط الاوهام ... والامر الثالث الذي به اقتران اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس اليها ، بدليل اننا لو قدرنا بعد ذلك وجودا ثانيا ، لكننا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصبح قولنا سواء اردنا به عدم الاول او عدم الثاني الذي هو بعد

الوجود واية هذه النسبة ان المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي . وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدا الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان ... » (I) .

فلو تحررنا من العادة والخيال لانطبقنا مع الارادة في انبجاسها ودققها اللامتناهي والقديم ازلا وابدا .

ان الله او الوجود كمقل يخصص وضع العقل الوجودي والمعرفي عند اليونان ، والله او الوجود كارادة يخصص وضعه عند العرب . وهما يمثلان اساسي هذين الوضعين واساسي ثقافتيهما . فالالاه كمقل صانع . والالاه كارادة فنان . لذلك ليس مصادفة ان يكون الفن اليوناني صانعا محاكيا ، ذا منهج تمثيلي وصناعي ، اذ الالاه نفسه ، في وضع العقل اليوناني ، صانع محاك . واذا كان الفن العربي تجريديا ، فيس مرده الى تحريم التمثيل المزعوم . ان الامر اعمق مما يظن . فالالاه وضع العقل العربي ليس محاكيا لمثال ، بل خلاق باطلاق . فلا يمكن ان يكون الفن العربي الا خلقا . لا يحاكي . بل يبدع .

(I) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 110 - 111 .

الخاتمة

معنى إعادة التحديد هذه

أو

العقل المعاد تحديده

ان اعادة ترتيب عناصر المعرفة التي تنتج عن الانتقال ( الذي حققه الغزالي ) من عالم مبدؤه الوجودي ومثاله المعرفي العقل الى عالم تلعب فيه الارادة هذين الدورين ، تدلني بنا الى اعادة تحديد العقل .  
فما دام العقل لم يبق مبدا للوجود ولا مثالا للمعرفة ، فان حده يصبح :

( I ) من حيث هو موجود اي كائن له وجود قائم بذاته ، ليس العقل الا جزءا من ارادة الانسان ، حيث ان المعرفة عموما مظهر من مظاهر الارادة .

فهو متجاوز ضعفين : هو جزء من ارادة الانسان التي هي بدورها جزء من الوجود او الارادة المطلقة . ان المعرفة ، من حيث هي مظهر من مظاهر الارادة ، تحتوي في ذاتها العقل . فهو مرحلة تتجاوزها ارادة الانسان لتدرك الارادة المطلقة بواسطة المعرفة الصوفية . وهذا التجاوز يمكن الارادة المتناهية - بما في ذلك المعرفة الصوفية - من الانصهار في اللامتناهي . ليس العقل مبدا وجوديا ولا يحدد الوجود . بل هو لا يعادل حتى المعرفة ، اذ هو جزء ضئيل منها او مرحلة طفيفة في طريق الصعود . ووجوده انه معرفة ما وليس كل المعرفة ، نوع من الارادة الانسانية التي هي بدورها جزء من الارادة الالهية اللامتناهية .

( 2 ) ومن حيث هو معرفة اي جريانها ذاته ، فان العقل ( او هذه المرحلة من الارادة ) ليس شيئا آخر غير التنظيم الاجتماعي الثقافي ، اذ ان علم القيم ( الخلقية والمعرفية ) ينتج عن انبيات نفسية ( الخيال والعادة ) واجتماعية ( التربية والمصالح ) . فهو ليس شيئا آخر غير العادة النفسية والاجتماعية معا . ان كل القيم ( والمعرفة منها ) وليدة التربية والخيال والعادة والمصالح وكلها اجتماعية ونفسية وثقافية . وما دام ذلك حده ، فالعقل سيدرس على المنوال التالي :

١ - : فمن حيث هو ملكة معرفة آلياتها نفسية واجتماعية ، فان العقل سيدرس من خلال علاقته مع العادة والخيال والتجربة . وهو يرد اليها . فلم يبق العقل ماهية مابعدية تنتج عن فعل عقل فعال متعال . انه يرد ، عند الغزالي ، الى تلك الالات النفسية اي الى آليات الخيال والعبادة والاعتقاد والتجربة . وهذا العقل الذي استقصينا آلياته معرفة ما وليس هو كل المعرفة : انه المعرفة التي يبنينا خصائصها في النظام الثالث او نظام الاجتهاد . انها معرفة غايتها ، او يقتضيها الفعل .

٢ - : وهذه المعرفة ستدرس ، في الثقافة العربية ، من خلال علاقتها بمؤسسة الاجتهاد ( الذي هو احد مبادئ التشريع عندما يطابق ، في قمته ، ارادة الامة فيصير اجماعا ) من حيث هي مجرى العقل في المجتمع . واذن فان وضع الاجتهاد ومجراه هما وضع العقل ومجراه . ودراستها هي دراسة الشروط الوجودية للمعرفة : ضرورة العقل ، مع غياب الوحي وانقطاعه ، تقتضي ، ضرورة ، المعرفة الاجتهادية .

بعد اعادة تحديده ، آل العقل الى المدلولات التالية :

١ - : ففرديا يمثل العقل وظيفة نفسية آليتها نفسية اجتماعية : الخيال ، العادة ، الاعتقاد والتجربة . وعن ذلك يتولد علم جديد يمكن ان نسميه علم نفس المعرفة . وهو علم تعرض له الغزالي ، هنا وهناك في اعماله ، حيث يدرس عجائب النفس البشرية واعماقها . ولقد حاولنا عرض بعض ذلك في هذا العمل .

٢ - : وليس العقل ، اجتماعيا ، الا مؤسسة الاجتهاد التي تتكافؤ ، في ذروتها ، مع مؤسسة الاجماع من حيث هي مصدر تشريعي . ومن ثم ينتج عن ذلك علم جديد يمكن ان نسميه علم اجتماع المعرفة ، اذ هو يدرس المعرفة من حيث هي ممارسة اجتماعية . ولقد تعرض لذلك ابن خلدون حيث

يدرس المعرفة بوصفها ممارسات اجتماعية وصناعات توجد في المجتمع بما هو مجتمع ( المقدمة الباب الخامس والسادس ) .

٣ - : ومن حيث هو شيء له وجود ذاتي ، فان العقل ، وجوديا ، جزء من حقيقة تتجاوزه : هي المعرفة بما هي مظهر من مظاهر الارادة الانسانية ، التي تنطبق مع الاجتهاد الشامل او الثقافة الانسانية ، من حيث هي سيادة للامتناهي . وينتج عن ذلك علم جديد ، هو علم الثقافة وتاريخها . وتلك هي حقيقة علم العمران البشري والاجتماع الانساني ، كما يعرفه ابن خلدون .

٤ - : واخيرا فالعنى التاريخي لاعادة تحديد العقل التي حاولت هذه الرسالة تحديدها هو التالي : ان لزوم العقل وازوفه ( دينيا كان او غيره ) الذين يؤسسان الاجتهاد والعقل هما فجر تحول يتم فيه الانتقال من العقل الى الارادة . وهو انتقال يعني العبور من عهد انساني الى عهد آخر ، من عهد العقل المابعدى الساذج الى المعرفة العقلية الاجرائية التجريبية المدركة لحدودها ومداهها .

ونتهي هذا الباب بنتائج هذا الباب التي بلورها فصلا ، نصوغها في جداول نسقية تساعد على فهم اعمال الغزالي وثورته . فنخصص الجدولين الاول والثاني لمفاهيم الغزالي المعرفية والوجودية وحدودها . اما الجدول الثالث فهو يحدد وضعي العقل عند اليونان وعند العرب فيقابل بينهما بعدة متغيرات تسمح بادراك سيماء كل منها ، وما يتنافيان به . واما الجدول الرابع ، اخيرا ، ففيه نبرز خصائص النظم الثلاثة التي ولدها انفجار مفهوم العقل ، والتي حسبها ترتبت المعارف ترتيبا جديدا لم يكن من قبل معهودا .

## جدول المفاهيم الغزالية

### جدول عدد 1

### المفاهيم المعرفية

( ١ ) تحليل المعرفة الناقد :

- ١ -

( ١ ) التجربة : استقراء او تطبيق نظام العقل على نظام الوجود .

( ٢ ) الخيال : يسبغ المدى الكلي على التجربة ومن ثم المدى

الوجودي بواسطة التداعي او بواسطة عملية تشبيه الاستجابة الشرطية .

( ٣ ) العادة : والمفهوم الاول والثاني يمثلان ما يسميه الغزالي عادة .

- ب -

لكن التجربة والخيال والعادة تصبح ، عندما تفهم :

( ١ ) الاجتهاد : مجهود الانسان لسيادة مد الوجود وجزره .

( ٢ ) الاعتقاد : الاعتقاد بان الله يضمن تجربتنا عن الوجود بابقائه ثابتا .

( ٣ ) الثقافة (أ) : والاجتهاد والاعتقاد يمثلان ما يمكن ان نسميه

ثقافة ، ما دامت آليات المعرفة نفسية او

اجتماعية : الخيال والعادة والتربية والمصالح

(١) نستعمل ثقافة في معناها العلمي الذي لها في الانثروبولوجيا

( ٢ ) معنى هذا التحليل :

ان ( ١ : ١ و ٢ و ٣ ) يكشف عن اخطاء اربعة في اليات المعرفة :

- خطأ نفسي : اذ الخيال يدعي انه عقل .

- خطأ منطقي : اذ الاستقراء يدعي انه استنتاج .

- خطأ إبستمولوجي : اذ العادة تدعي انها ضرورة .

- خطأ وجودي : اذ المعرفة والعقل يدعيان انهما الوجود .

وهكذا اذن فان التمييز الناقد للمعرفة يفصح لنا عن شلال من الاخطاء وهي في الواقع خطأ واحد اعتبر في مستوياته الاربعة : انه الخطأ الوجودي .

اما ( ب : ١ و ٢ و ٣ ) فانه يرجع الامور الى نصابها : ليست معرفتنا الا المجهود الذي يقوم به الانسان لفهم الوجود والفعل فيه ( الاجتهاد ) بفضل الخضوع له ( الاعتقاد ) . وذلك الاجتهاد الشامل في الزمان هو الثقافة التي هي تعلم تجريبي وتاريخي يسود فيه الانسان شيئا فشيئا مد العوارض وجزرها ( التاريخ ) . وهذه السيادة على الوجود التي يوصلنا اليها مجهودنا هي عادتنا عن الوجود وليست ضرورة ما يوجد في مجراه .

### المفاهيم الوجودية

وهذا الوجود الذي يحضر لدينا في صورة التجربة لا المنطق ( ١ : ١ ) والذي ليس ادراكنا له الا خيالا لا عقلا ( ٢ : ١ ) ، لا ينحصر في عادتنا عنه ( ٣ : ١ ) .

وليست هذه العادة ، اذا فهمناها ، الا الثقافة ( ٣ : ١ - ٣ : ٣ ) حيث تصبح التجربة اجتهادا ( ١ : ١ - ١ : ٣ ) والخيال اعتقادا ( ٢ : ١ - ٢ : ٣ ) وهكذا اذن فان الثقافة والعادة مخالفان للوجود .

فلانه تحرر من نسقية العادة والثقافة التي لا يمكن لها ان تدعي الضرورة ، يصبح حرية مطلقة او ارادة .

فليست المعرفة وليس الوجود عقلا . اما المعرفة فهي مظهر من مظاهر ارادة الانسان المتناهية التي ، في تطبيقها على الوجود ، اي على الارادة الالهية اللامتناهية ، ليست الا الثقافة الانسانية وتاريخها : هو الاجتهاد الانساني الشامل . ذلك هو الانتقال من وضع العقل اليوناني الى وضعه العربي . لذلك سيتبع تحديد لوصافهما ( جدول 3 ) .

## جدول عدد 2

### حدود المفاهيم

1

( 1 ) التجربة : استقراء القوانين الاحتمالية - تطبيق العقل على مجرى الظواهر ( تطبيق الصوري على الواقعي ) .

( 2 ) الخيال : وله معاني ثلاثة :

( 1 ) التوارد : التماثل والتضاد والتساق والتلاحق في الزمان والمكان : كل ذلك يولد ترابطا خياليا بين الاشياء .

( ب ) الاستجابة الشرطية : سيلان اللعاب ساعة الغذاء ، مثلا .

( ج ) التعميم المطلق للتجربة والعادة التي تتوهم نفسها بذلك عقلا .

ان التجربة هي اساس المعرفة الموضوعي . اما الخيال فاساسها الذاتي ، والنفسي . وتضاف الى هذه الاليات النفسية للمعرفة اليات اجتماعية : المصالح والتربية من حيث هما مصدران للقيم والمعايير والمبادئ .

( 3 ) العادة : ولها بعدان .

( 1 ) بعد نفسي : التجربة والخيال .

( ب ) بعد اجتماعي : المصالح والتربية .

2

( 1 ) الاجتهاد : مجهود التحكم في مد الظواهر وجزرها وفهمها ( المعطيان النصي والواقعي ) .

( 2 ) الاعتقاد : في 1 و 2 : 1 + ب = ج . ويعني ذلك الايمان بضمنان الله ان مجرى العالم هو ما يظهر لنا الى حد الان .

والاجتهاد هو اساس المعرفة موضوعيا . اما الاعتقاد فهو اساسها الذاتي . وكلاهما يمثلان اساسها الديني .

يضاف الى هذين الاليتين الدينيتين للمعرفة الاسس المؤسسية : واعني المجرى الجماعي للعقل ومؤسسة الاجتهاد المطلق .

( 3 ) الثقافة : ولها بعدان :

( 1 ) بعد ديني : الاجتهاد والاعتقاد .

( ب ) بعد اجتماعي : مجرى العقل ومؤسسة العقل .

المفاهيم الاقنعة واماطتها .

بعد الاماطة	قبل الاماطة
التجربة	المنطق او الجدل
الخيال	العقل
العادة	الضرورة
الثقافة التاريخية	الثقافة الخارجة عن التاريخ .

# جدول عدد 3

## جدول وضعي العقل

وضع العقل العربي	وضع العقل اليوناني	وضع العقل المتغيرات	
الارادة - هي : ا ( عادية ب ) اجتماعية نفسية ج ( عملية نظرية د ) اجرائية	العقل - هي : ا ( ضرورية ب ) منطقية ج ( نظرية تأملية د ) وجودية	المثال المعرفي - خصائص المعرفة	خصائص المعرفة
- الارادة - هي : ا ( حر ب ) لامتناه ج ) لامعلول د ) منفتح	- العقل - هي : ا ( ضروري ب ) متناه ج ) غائي د ) منغلق	- المبدأ الوجودي - خصائص الوجود	خصائص الوجود
- فقهية عملية - الرمز - اجتهاد - مجرد ، ابتداعي	- مابعدية تقنية - الطبيعة - سلطة روحية - تمثيلي محاك	- السببية - موضوع المعرفة - الحقيقة في المجتمع - الفعل والخلق الفني	وضع العقل الوجودي
- القانون - استقراء - علم النفس - تجريبي	- السبب - استنتاج - المنطق - تأملي	- المبدأ - العملية - فقه العلم - الروح	وضع العقل المعرفي

## جدول الحدود - عدد 4 - حدود النظام

I النظام الوجودي		2 النظام المنطقي		3 نظام الاجتهاد (أو I وكأنه 2)	
الوجود	الوجود أو الله	الحقيقة من حيث هي ارادة أو رمز للارادة - لا يحاط ادراكا - لا مرد له - لا متناه - حر	الحقيقة من حيث هي موضوع معين - معقول - طبع - متناه - ضروري	الحقيقة من حيث هي تجربة - اجتهاد تعقلي - اجتهاد سيادي - تاريخ - عادة أو ثقافة	
المعرفة	المعرفة أو الانسان	المعرفة الذوقية أو التصوف - الرهبة - الاسلام - الحب - الخضوع	المعرفة التحصيلية أو العلم العقلي - الثقة - السيادة - اللامبالاة - الهوية	المعرفة الاجتهادية أو العلم التجريبي - الكفاح - الفعل - التأسيس - الثقافة كتاريخ	
طبيعة النظام	تقلد إلى بعضها البعض النظام	نظام الحقيقة الالهية والمعرفة الدينية . يسهم الانسان في هذا النظام بارادته الوجدانية . فيكون الوجود حرية ، والمعرفة حبا ، ووضعية الانسان الاسلام .	نظام الحقيقة المحددة أو التعريفية والمعرفة العقلية . فيكون الوجود تعريفا ، والمعرفة منطقية ، ووضعية الانسان للاهتمام . Ataraxie	نظام الحقيقة التجريبية أو التاريخية والمعرفة الاجتماعية . ويسهم فيها الانسان بارادته الفاعلة ، فيكون الوجود تاريخيا ، والمعرفة اجتهاد وتجربة ، ووضعية الانسان الثقافية	
البعد الانساني		الايمان	العقل	الفعل	



## **الباب الرابع**

**الشروط الثقافية لامكانية اعادة التحديد**

## الفصل الاول

دور موضوعي الفكر العربي الفضلين

موضوعي الفكر العربي

دور موضوعي الفكر العربي الفضلين

لقد مكنتنا اللوحة التاريخية التي اوردناها في خاتمة الباب الاول ، من فهم مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي لماذا كان ، تاريخيا ، المشكل الرئيسي في الثقافة العربية . لكن التاريخ لا يفسر الحل المخصوص الذي اعطي لهذا المشكل . لذلك سنحاول ، في هذا الفصل ، وصف الشروط التي صيرت حل الغزالي ممكنا وتحليلها . ولقد اشرنا بعد الى هذه الشروط : فهي ما ينجر عن موضوعي الفكر السائدتين في الثقافة العربية من جهة ، ووضع عمل الفكر وجريانه كمؤسسة من جهة ثانية . فاما الموضوعان فهما اللغة والفقه ، وكل ما عداهما من مواضيع الفكر كان تابعا لهما او في خدمتهما . واما وضع عمل الفكر من حيث هو مؤسسة ، في الثقافة العربية ، فليس هو شيء آخر غير مؤسسة الاجتهاد .

## 1

ان الاسلام ، بغض النظر عن اهميته الدينية ، حدث ثقافي خطير : فهو قد كان المناسبة التي حققت انتقال الثقافة العربية من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية . وليس من عدم الكتابة الى الكتابة ، فهذه تقدمت الاسلام . بل من شعب شفهي الى شعب كتابي بفضل التعليم الديني في المساجد ، حيث انها اساسا ، مؤسسات تعليم . ان الكتابة والقراءة اصبحتا واجبا دينيا لانهما وسيلة اساسية للقيام بالواجبات الدينية الاخرى . ولما كانت بعض هذه واجبات عينية اصبحت الكتابة تعتبر كذلك او تكاد وليست مجرد فرض كفاية . فالقرآن نص مقدس واذن يفرض الايمان عدم تحريفه ، ومن ثم عدم الاكتفاء بالذاكرة وحدها مما حتم التدوين والكتابة . ولم يفعل القرآن بمجرد وجوده فقط . بل ، من حيث هو

كلام . كان هدف الدراسات اللغوية واساسها . ومن حيث هو تشريع كان اساس الفقه واساس العلوم الادوات . وهذان الصنفان من الدراسات يمثلان النواة التي انتظم حولها كل نشاط الفكر العربي الامر الذي احدث كتلة من المواد والمعارف تتجاوز قدرة مجرد الذاكرة النفسية او الشفهية . ومن ثم فهي تحتم الاستناد على ذاكرة اجتماعية اي الكتابة والكتاب (أ) .

2

وهذان الدراستان تلعبان . في تحقيق هذا الانتقال ، دورا يتعادل في الاهمية : فهما عينتا ، بفضل خصوصية موضوعيهما ( اللغة والاحكام ) ، منهجا طبع العقل ومكن من اعادة تحديد وضعه الوجودي والمعرفي ووجهه وجهة جديدة . لكن هذه الثورة الثانية لم تتحقق الا لان وضع العقل الوجودي والمعرفي كان قد صار مشكلا .

لقد استعمل المفكرون العرب ، لحل المشاكل الأزفة للثورة الاولى ( الانتقال من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية ) العقل اليوناني كما وجدوه عندئذ في الشرق ، لبناء هذين الفنين : اعني انهم قد استعملوا العقلانية اللفظية والغائية التي تعتمد على المجرى الكلامي والجدلي دون التجربة والنظرية الاجرائية . لكن هذا الاتجاه حدث منه طبيعة النص التي تفرض ، ضرورة ، الاخلاص له وعدم ارضاخها لنظام لم يفصل له . ومع ذلك فان العقل اليوناني المفروغ منه ( اي الذي لم يبق موضوع

(أ) ويمكن ان نجزم صادقين ان حضارة الكتاب الحقيقية الاولى وحضارة التعنيم الشامل ( الديني والتربوي والسياسي بالمساجد ) هي الحضارة العربية . بل ان صناعة الكتاب والمكتبات صارت لهم الاول لابناء هذه الحضارة في كل عهودها ، وخاصة في عصرها الاسلامي .

مسألة) صار ، عند العرب ، تعديا صرفا على الموضوع باسم التناسق العقلي المفترض ( لتأسيس شرعية الاستعمال ) فكان التأويل المشط والخيالي . ذلك ان استعمال مقولات لم تقد من الحقيقة التي تطبق عليها ادى الى مشاكل غير قابلة للحل ، وخاصة الى تفريعات مابعدية شنيعة ومخيفة تناقض الاسلام والعقل السليم ، وتشوه هذين الموضوعين ( اللغة والفقه ) .

3

لذلك كانت المسائل الاستمولوجية التي تهدف الى ملاءمة المنهج بالموضوع قد اتخذت شكل المشاكل الربوبية . ومسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي تجمع في ذاتها هذين الاهتمامين : الاهتمام الربوبي والاهتمام الاستمولوجي . واذا كان اغلب المتكلمين قد توقفوا عند الاهتمام الاول فلم يتجاوزوه ، فان مزية الغزالي تكمن في انه شرع في اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي على المستوى الاستمولوجي ايضا ، بعد وضع الاشعري المسألة على مستواها الربوبي . وهذا المستوى الاخير لم يغرب ، بل انه يبدو - بل انه - الدافع الحقيقي لمعركة الغزالي مع الفلاسفة . لكن سيرة اعادة التحديد استمولوجية ايضا ، كما اوضحناه في العلوم الثلاثة التي درسناها سابقا ( مابعد الطبيعة - الاخلاق - الطبيعة ) .

ان طغيان الاهتمام الربوبي سيفطى الاهتمام الاستمولوجي ، ويسم مشروع الغزالي بالدفاعية ونفي العقل . ولا شك ان مصدر مصير عمل الغزالي يؤول الى ذلك الطغيان : فرجال الدين ، لانهم يغلبون الاهتمام الربوبي ، لم يروا من عمل الغزالي الا ما يعتبرونه نتيجة ايجابية ، اي الدفاع عن الدين والاطاحة بالفلسفة . اما الفلاسفة فهم لم يروا الا ما يعتبرونه سلبيا ، اي نقد العقل ونفي شروط استعماله . لكن لا احد منهم ، فيما يبدو ، انتبه الى اعادة تحديد وضع العقل

الوجودي والمعرفي . ولقد حاولنا ادراك هذا التحديد المتجدد مع تفسير النتيجة التي ادى اليها ( وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي ) والسبب الذي جعل ادراكه لم يكن ممكنا ( وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني والاهتمام بالمشاغل العينية دون النظام العقلي ) .

هنا يبرز الدور الاجرائي لهذين المفهومين : مفهوم وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي واليوناني . فاولهما يعني : « الشروط التي مكنت من اعادة تحديد وضع العقل » . وثانها يعني : « الشروط التي حافظت على وضع العقل السابق » . وهما اتجاهان يوجدان ، طبعاً ، في نفس الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي ، ويمثلان عنصريها الاساسيين

4

ان اعادة التحديد هذه تهدف الى ملائمة المعرفة العقلية بموضوعاتها المدروسة وبوضع العقل من حيث هو مؤسسة في الثقافة العربية . ذلك ان شروط امكانها تكمن في الملائمة مع هذين الموضوعين السائدين في الثقافة العربية ، وفي مؤسسة الفكر في الثقافة العربية .

وبالرغم من وثوق روابط الدراسات الفقهية واللغوية ، بل انهما احياناً شيء واحد ( اذ الحكم نص والنص اساساً حكم او نص قرآني ) ، فاننا سنفرق بينهما لندرس بدقة الكيفية التي بها حدد كل منهما اعادة الملائمة تلك التي تشخصت في صورة اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . - لقد كانت اللغة اذن احد مواضيع الفكر العربي المفضلة . ولقد كانت ، بالنسبة للجميع ، الوضعيين منهم والتوقيفيين ، ثمة التحكم الانساني عند الاولين والتحكم الالهي عند التالين . فاجواب السؤال : لماذا هذه الصيغة ، او هذا البناء يكون : اما هكذا تكلمت العرب ، او هكذا اراد الله . وهو الاثنان معا ، اذ القرآن كلام الله ، لكن على عادة العرب .

واذن فالسؤال « لماذا ؟ » لم يبق ذا معنى ، وهو ، اذا طرح ، فاجابه بسيط ، وهو ليس هو المطلوب (؟) ماذا يبقى اذن ان تفعل لنعرف موضوعاً كهذا ؟ لم يبق الا ان نصفه وان نحصي عناصره لاستخراج بنيته ، قوانينها وطبيعتها . وهكذا فان المعرفة العقلية للغة تتجنب الامتدادات المابعدية التي تجعل الفكر عقيماً في اغلب الاحيان : انها تصبح معرفة عقلية تجريبية . فعندما يعترض السيرافي على متى ابن يونس قائلاً : « ودع هذا اسالك عن حرف واحد وهو دائر في كلام العرب ومعانيه متميزة عند اهل العقل . فاستخرج انت معانيه من ناحية منطق ارسطوطاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه ، وهو « السوا » . وما احكامه ، وكيف موقعه وهل هو على وجه واحد او على وجوه » (I) ، الا يعني بذلك ان المنطق لا يجدي نفعا بمفرده في معرفة اللغة ؟ الا يؤول هذا الاعتراض الى مطالبة متى بن يونس بان يستنتج ، بقوة المنطق وحده ، ما يريد من خصائص السوا ؟ وهذه الفقرة التالية توضح تاويلنا وتدقق معناه : « ودع هذا قال قائل : « من الكلام ما هو مستقيم حسن ومنه ما هو مستقيم كذب ومنه ما هو خطأ . ففسر هذه الجملة . واعترض عليه عالم آخر . فاحكم انت بين هذا القائل والمعترض وارنا قوة صناعتك التي تميز بها بين الخطأ والصواب وبين الحق والباطل ... فان قلت كيف احكم بين اثنين احدهما سمعت مقالته والاخر لم احصل على اعتراضه قيل لك استخرج بنظرك الاعتراض ، ان كان ما قاله محتملاً له ثم اوضح الحق فيها لان الاصل مسوم لك فلا تتعاسر

(1) طبعاً ، عندما يتعلق الامر بالتعليل النفساني الغائي الذي يؤدي الى تفرعات مابعدية . اما اذا كان الـ « لم » ينصب عن البحث في علاقات التشاير بين الظواهرات اللغوية ذاتها ، فذلك بحث علمي لا ينكره علماء اللغة مثل ابن جني وابن مضاء القرطبي . (2) ابوحيان التوحيدي نفس المصدر ، نفس الطبعة ص 74 .

علينا « (I) . فهذا يبين بأجلى بيان أن اعتراض السيرافي يتعلق بمدى المنطق ، إذ يتعدى عليه هنا استنتاج معرفة مادية بالاقتران على قوته الصورية المحض . - فالمعرفة ليست إذن منطقية بل تجريبية ، ليست صورية بل تابعة لمحتواها . ( ضرورة الرجوع الى المحتوى تنأتى من كونه ذا قوانين تخصه ما دام ليس مفروضا عقليا ومن ثم فهو لا تسطاع معرفته الا بالتمحيص والكشف الوضعي والتجربة : ان للمحتوى منطقته الذاتي الذي ينطبق مع مفاهيمه الذاتية ) .

لكن نفي مضاعفة الواقع بفرضية العقلانية المتناسقة التي تجعل معرفته بمجرد المنطق ممكنة ، يتولد عن النتائج المابعدية وتشويه الموضوع المنجزة عنه .

فابن مضاء الاندلسي ، في نقده للنحاة الفلاسفة ، يضمن ان نقده ما كان ليحصل لو كانت فرضياتهم مجرد خطط تهدف الى دراسة اللغة دراسة اجرائية ناجمة « . فان زعم النحويون انهم لا يريدون بقولهم في أزيدا اكرمته ( وما اشبهه ان ( اكرمت ) الذي انتصب به زيد مراد للمتكلم ، ولا ان الكلام ناقص دونه ، وانما هي شيء موضوع مصطلح عليه ، يتوصل به الى النطق بكلام العرب ، كما فعل المهندسون حين وضعوا خطوطا مصنوعة - هي في الحقيقة اجسام - مواضع الخطوط التي هي اطوال لا اعراض لها ولا اعماق ونقطا - هي ايضا اجسام - مواضع النقط التي هي نهايات والتي هي لا اطوال لها ولا اعراض ولا اعماق ، وقدروا في الفلك دوائر ونقطا ، وتوصلوا بذلك الى البرهان على ما ارادوا ان يبرهنوا عليه ولم يخل ايقاع هذه مواضع تلك بما قصدوا ، بل حصل اليقين للمتعلمين تلك الصنعة ، مع معرفتهم بوضع هذه موضع هذه ، قيل

(I) ابوحيان التوحيدي ، المقابسات ص 84

النحويون ليسوا بهؤلاء ، لانهم قالوا : ان كل منصوب فلا بد له من ناصب لفظي ، فان جعلوا هذه المحذوفات التي لا يجوز اضمارها معدومة على الاطلاق في النطق والارادة ، والكلام تام دونها ، فقد ابطالوا ما ادعوه من ان كل منصوب فلا بد له من ناصب . وايضا فان وضع الاجسام مواضع الخطوط والنقط الهندسية تقريبا وعون للمتعلم ، ووضع هذه العوامل لا شيء فيه من ذلك بل تقدير وتخيل « (I) .

لما كان هذا التعقيل لا يقوم بالوظيفة الاجرائية المنتظرة منه ، ولما كان مصدر امتدادات ما بعدية ، فانه صار منافيا للمعرفة الحقيقية ، ولا بد من بيان فسادة . وذلك ما حاول القيام به ابن مضاء في كتابه الرد على النحاة .

## 5

لكن كيف يمثل هذا شرطا من شروط حل الغزالي ؟ ما علاقته به ؟ الجواب بسيط : الغزالي نفسه كان يرى مثل هذا السراي ، اي ان الاستنتاج المنطقي لا دخل له ، عنده ، في اللغة . فاللغة عادة امة ويجب ان تعلم بالتمحيص المنهجي والكشف الحقيقي وليس بالقياس المنطقي : « الاسم اللغوي لا يثبت بالقياس فلا يجوز اثبات اسم الخمر للقبض والزنا للواط والسرقة للقبض والخليط للجار بالقياس ، لان العرب تسمي الخمر اذا حمضت خلا لحموضته ولا تجريه في كل حامض وتسمي الفرس ادهم لسواده ولا تجريه في كل اسود وسمي القطع في الانف جديعا ولا تطرده في كل غيره ... » (I) ثم يضيف في نفس الكتاب

(I) ابن مضاء القرطبي ، كتاب الرد على النحاة طبعة الدكتور شوقي ضيف دار الفكر العربي ص 98 - 99 .  
(II) الغزالي ، المستصفى ص 90 ج 2 .

هذا السؤال ويجب عنه بالنفي : « ( في ان الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا ؟ ) وقد اختلفوا فيه : فقال بعضهم : سموا الخمر من العنب خمرًا لانها تخمر العقل فيسمى النبيذ خمرًا لتحقيق ذلك المعنى فيه قياسا عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « حرمت الخمر لعينها » وسمي الزاني زانيًا لانه مولج فرجه في فرج محرم ، فيقاس عليه اللابيط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى : « الزانية والزاني » ، وسمي السارق سارقًا لانه اخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في القياس فيثبت له اسم السارق قياسا حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى : « والسارق والسارقة » . وهذا غير مرض عندنا ، لان العرب اذا عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع . فلا يكون من لغتهم بل يكون وضعًا من جهتنا . وان عرفتنا انه وضعته لكل ما يخامر العقل او يخمره ، فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا ، كما انهم عرفونا ان كل مصدر فله فاعل . فاذا اسمينا فاعل الضرب ضاربًا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس ، وان سكثوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره . فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم . هذا وقد رايناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصونها بالحصل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحرته والثوب المتلون بذلك بل الادمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الادهم والكميت للأسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر - وكما سموا الزجاج الذي تقرر فيه المائعات قارورة اخذاً من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر الماء فيه ، فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس . وقد اطيننا في شرح هذه المسألة في كتاب « اساس

القياس » . فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس اصلا « (I) (أ) - وهكذا اذن ، فاللغة ، عند الغزالي ، وضع تحكسي ( لامة ما ) تجب معرفته مباشرة وفي جزئياته وتفصيله ، لا بالقياس ، اذ لا علاقة للاسماء بتمائل الاشياء المسماة .

بل هو يعمم هذا التصور الى الصيغ الصرفية حيث تصبح صيغة اسم الفاعل المشتقة من المصدر وليدة وضع وتوقيف وليست وليدة قياس .

6

وهكذا ، فاللغة ، من حيث هي موضوع خاص ، تحكمي ، فرضت على الفكر الارتباط الوثيق بالمعنى لمعرفته بالكشف والوصف والتجربة التي تستخرج قوانينه ، ما دام القياس تقولاً على الموضوع وتشويهاً له . ذلك ان فكرة التوقيف تعني التحكم المطلق او اللامعلولية المطلقة وهي بذلك تنفي التعميم والانتقال بالاستدلال المحض من شيء الى شيء آخر يعمم عليه اسم الاول للمماثل والشبه الموجود بينهما ، الا في حدود منهجية محددة واجرائية .

والمنهج الذي تستعمله هذه المعرفة العقلية الناتجة عن الارتباط الوثيق بالموضوع يصفه ابن جني في النص التالي : « وانما هو علم ( يعني علم النحر ) منتزع من استقراء هذه اللغة . فكل من فرق له عن

(I) الغزالي ، المستقصى ص 246 .

(أ) يوجد في هذين النصين غموض للخط بين المستويين الفقهي واللغوي . وهو امر نبهنا اليه في منطلق هذا الفصل . لكن خاتمة هذا النص ومثال الصيغ ( اسم الفاعل المشتق من المصدر ) تبين ان طابع اللغة القياسي كان - عند فقهاء القياس - حجة لقياسهم الفقهي . والغزالي يحض هذه الحجة وهو ، من ثم ، يدرس اللغة هل هي قياسية او توقيفية . ولا نهمل هذه المناسبة للتذكير بان التوقيف ليس ما يقابل نظرية الوضع بل هو في المستوى الوجودي : اذ التوقيف هو الوضع والتحكم الالهيان وهو هنا يقابل القياس ( المتضمن للغائية العقلية ) لكونه تحكيميا واراديا .

علة صحيحة وطريق نهجة كان خليل نفسه وابا عمرو فكره . الا اننا - مع هذا الذي رايناه وسوقنا مرتكبه - لا نسمح له بالاقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها وتقدم نظرها وتناقلت اواخر على اوائل واعجازا على كلاكل . الا بعد ان يناهضه اتقاننا ويثابته عرفانا ، ولا يخلد الى سائح خاطرة ولا الى نزوة من نزوات تفكره . فاذا هو هذا على هذا المثال وباشر بانغام تصفحه احشاء الحال ، امضى الراي في ما يريه الله منه ، غير معاز به ولا غاض من السلف - رحمهم الله - في شيء منه . فانه ان فعل ذلك سدد رايه وشيع خاطره وكان بالصواب مثنة ومن التوفيق مظنة (I) .

يتكلم النص طبعا ، في شروط التفكير الشخصي في النحو . ولكنه ايضا يحتوي وصفا دقيقا لهذا « التمهيد المنهجي » : المثابرة ، والملاحظة والبحث والكشف وتمحيص الجزئيات . وفي كلمة اسبقية المعطى والوقائع على الاستدلال الكلامي والمنطقي الخالي من المحتوى والمستند الى فرضيات وهمية او متسرعة . بل ان هذا النص يعين ان الفرضية يجب الا تكون « الا بعد ان يناهضه اتقاننا ويثابته عرفانا » وليس « سائح خاطرة .. ولا .. نزوة » . ذلك انه ، كما يرى الغزالي ، كل شيء ممكن الوجود عقلا - ولا شيء دون التجربة او النص يمكن ان يحدث الحادق من الكاذب والواقع من الباطل ما دامت التعمينات الموجودة حقيقيا تحكيمية ، ممكنة وغير ضرورية حتى يمكن استنتاجها .

ان أهمية المعطى هذا ، عند ما بلغت ذروتها ، ولدت في المعطى النصي ، لقدسية الموضوع ، المدرسة الظاهرية التي تقابل التطرف العقلاني والمنطقي

(I) ابن جني ، الخصائص ، طبعة دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت محمد علي النجار ، ج I ص 189 - 190 .

بالتطرف المادي والتجريبي . وهكذا نمر من الغائية العقلانية الى الواقعية الظاهرية التي لا صورة لها ولا شكل . وفي كلتا الحالتين لم يتم ابتداء المنهج التجريبي بعد ولم يقع تحديد وضع العقل . والغزالي هو الذي سيحقق هذين الامرين . وعندئذ لم تبق الثقافة العربية دفاعية ، ولكنها تتحدد بنشاطها وفعلها اي انها اصبحت تستقي وجهتها من وجودها بعد ان اكتشفت مبدا عقلها ووضعه .

## 7

اما الفقه ، فان دوره ، كما اشرنا اليه سابقا ، اعمق . لقد راينا كيف ان نفسي ضرورة الاقتران السببي تنجر ايضا عن تعميم السببية الفقهية على السببية الطبيعية ، بالاضافة الى نقد مفهوم الضرورة نقدا منطقيا محضا ونسقا .

لكن السببية الفقهية ليس لها من السببية العقلية الا الاسم . فما يعنيه الفقهاء بهذا المفهوم ، يصوغه الغزالي في هذا النص : « واعلم ان اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر . وحده ما يحصل شيء عنده لا به . فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ، ونزح الماء بالاستسقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل . فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الوضع ، واطلقوه على اربعة اوجه - الوجه الاول : وهو اقربها الى المستعار منه بما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي فيه صاحب علة . فان الهلاك بالقرية لكن عند وجود البئر . فما يحدث عنده لا به يسمى سببا . - الثاني : تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة ، ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل



بالواسطة اشبه ما لا يحصل الحكم الا به - ، - الثالث : تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا : كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث . فاليمين هو السبب . وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع انه لا بد منهما في الوجوب . ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه . ويقابلون هذا بالمحل او الشرط . فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط . - الرابع : تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة . وهذا ابعد الوجوه عن وضع اللسان . فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به . ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها ، بل بايجاب الله تعالى ، وينصبه هذه الاسباب علامات لظهور الحكم . فالعلل الشرعية في معنى العلاقات المظهرة ، فشابهت ما يحصل الحكم عنده ... « (I) واذن فالسبب لا فاعليه له ولا حتمية فيه . انها شروط او علامات تمكن من التعرف على الحكم وتؤسس التعليل او البحث عن علة الاحكام ليمت تعميمها على الحالات التي لا تشير اليها النصوص ، وهذا العمل الاجرائي المحض يعتمد على مؤسسة الاجتهاد ، كما يبين ذلك الغزالي في الفصل المطول الذي يخصه للقياس الفقهي ( المستقصى صفحات 53 - 87 : الفصل الثالث الجزء الثاني ) . ويخلص من هذه المناقشة الطويلة التي احلنا اليها القارئ ان القياس ضروري وانه يتركز على الاجتهاد ويضبطه الارتباط الوثيق بالمعنى النصي .

ويجدر هنا ان نؤكد ان الغزالي لم يعتبر جديدة الا الاعتراضات التي ترفض القياس باسم الطابع التوقيفي للاحكام (2) ، اي كونها تحكمية لا تخضع

(1) الغزالي المستقصى ج 1 ص 60 .

(2) يبدو ان الغزالي لا يعترف - على الاقل نظريا - الا بوجاهة الموقف الظاهري من القياس . ولكنه يبين مشروعية القياس لاسباب عملية اجرائية . وهو يقصره على الاحداث والافعال والاشياء التي تشير اليها النصوص حال صدورها من قبل المشرع .

الى علة غائية . ذلك ان الغزالي يعترف بانه لا وجود لعللة لكون صلاة ما مثلا تتركب مما تركب منه من ركعات لا اكثر ولا اقل او لكون سن الرشد هو كذا وليس كذا .

لكن منهج التعليل يظل ضروريا ، اذ بدونها لا نستطيع الا ان نقع في طريقة الحالات الجزئية والاسمية فلا يصح ، مثلا ، حكم القمح منسحبا على السميد ، وان كان منه ، لانه ليس له نفس الاسم . ان الارتباط بالمعنى لا يمكن ان يحصر النصوص في المنفصل اللفظي الذي لا يتكافأ مع لحظات الواقع ومعطياته المتصلة . لذلك يحل الغزالي هذا المشكل بالتمييز بين السببية الفقهية او ، بصفة ادق ، بين شروط الحكم الفقهية ، وبين السببية العقلية ، حيث يقتضي السبب مسببه ضرورة . فالسبب او الشرط ، في الفقه ، هو العلامة الملازمة والاكثر اجرائية في تحقيق الوظيفة الفقهية . اعني تنظيم حياة الانسان الدينية والاجتهادية . وهنا ايضا لم يبق محل لـ « لماذا » المابعية ، او البحث عن سر يترجم عن الحكمة والغائية . فالله لا يجب عليه شيء ولا وجود مطلقا للغائية ...

ان هذا المنهج ، عند تطبيقه في الفقه ، يؤدي الى كشف تصنيفي للمادة الفقهية لا اكثر ولا اقل ، اعني الى اعداد مجالات تشريعية يعاد دائما فتحها فلا تغلق ابدا لالتناهي هذه المادة .

واذا كانت المادة الفقهية اللامتناهية والصائرة دائما ( افعال البشر وعلاقاتهم والاحداث والاشياء ) خاضعة لنصوص فقهية متناهية وثابتة ( النصوص القرآنية والسنة ) ، فان مثل هذا المعنى النصي لا يوجد بالنسبة للمعرفة التجريبية . هذه المعرفة لن يحدها شيء غير حدها الاستمولوجي الذي ينتج عن نقد العقل . وهو حد تحاول التجربة تجاوزه جريا وراء اوهام ما بعدية ، فتحاول اثبات ما لا يسمح به او نفيه فتتحول ، بذلك ، الى مجرد خيال وهم .

## **الفصل الثاني**

**دور مؤسسة وضع العقل او دور الاجتهاد**

ان اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي بفضل الانتقال من العقل الى الارادة - وهو عمل يطابق اعادة ملائمة المعرفة لموضوعها فتصبح علما عقليا تجريبييا - هي ترجمة نظرية لوضع العقل كمؤسسة اجتهاد شامل في الثقافة العربية . وسيبين ذلك ، اجلى بيان ، وصف هذه المؤسسة ومعنى خصائصها وتاريخها .

اولا : فالاجتهاد الشخصي واجتهاد الامام واجبان لكون السلطة الروحية ، مالكة الحقيقة المطلقة ، متقدمة في هذه الامة .

ثانيا : ويصحب هذه الاجتهاد الواجب ، فلسفة في الصواب والخطا ، تحرر العقل من مشاكل الخطا المابعدية ، اذا هو بذل المجهود والارادة الممكنين انسانيا لتجنبه .

ثالثا : ويمثل الاجتماع قمة الاجتهاد ( اولا ) ، وعصمة الامة قمة فلسفة الصواب والخطا ( ثانيا ) . وهما مبداهما .

رابعا : ان انعدام السلطة الروحية ( شرط امكان الاجتهاد ) ، ووجوب مجهود الارادة في الاجتهاد ( شرط امكان فلسفة الصواب والخطا ) يمثلان الانتقال من العقل الى الارادة ، من حيث هما مبدأ وجودي ومثال معرفي .

خامسا : وهذه الخصائص الاربع تكون جوهر مؤسسة الاجتهاد او التحديد الجديد لوضع العقل في الثقافة العربية .

فالخاصية الاولى تعني ان الاجتهاد ، عند هذه الامة ، يقوم بوظيفة السلطة الروحية في الامم الاخرى ( اي يشرع ويعلم ) ؛ وتعني كذلك ان مؤسسة الاجتهاد لا معنى لها كلما وجدت سلطة روحية . وهكذا فهذه الخاصية اذن تحدد الاجتهاد كمؤسسة تقوم مقام السلطة الروحية المنعدمة دون ادعاء مزاعمها في المعرفة المطلقة ذات المدى الوجودي .

والخاصية الثانية تبين لنا مغزى هذه المؤسسة : اذا كان الاجتهاد لا يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة ( التي تزعمها السلطة الروحية او العقل ذو المدى الوجودي ) ، فيجب ان تكون له فلسفة صواب وخطا او تصور نسبي للحقيقة ليتجنب المشاكل المابعدية التي قد تنجر عن هذا الاختيار . لكن هذه الفلسفة التي تحرر العقل لا بد ان تفرض عليه قاعدة المجهود والارادة : وهما شرطا صحة كل اجتهاد . فالمجتهد العادل وحده له الحق في الخطا دون تبعة .

اما الخاصية الثالثة ، فانها تصف قمة الاجتهاد وقمة الفلسفة التي تصحبه . فاذا الاولى الاجماع والثانية عصمة الامة . وكلاهما يجعل الحقيقة انسانية اجتماعية . ان الاجماع وعصمة الامة هما مبدأ الاجتهاد وانسانية الحقيقة ونسبيتهما : انهما حيز امكان الاجتهاد والفلسفة التي تصحبه وضمنه يعملان ويجريان .

واما الخاصية الرابعة فهي تؤول انعدام ما يعوضه الاجتهاد ( السلطة الروحية ) ووجود شرط المجهود الانساني الذي يسمح بفلسفة الصواب والخطا التي تصير الاجتهاد ممكنا ، بانه الانتقال ، بالنسبة للعقل العربي ، من العقل الى الارادة من حيث هما مبدأ وجودي ومثال معرفي . ولنشرح ذلك : فاذا كان انعدام السلطة الروحية يعوضه الاجتهاد المعتمد على تبرئة الخطا ، اذا بذل المجهود الانساني اللازم ( اي الممكن انساني ) ، الا يعني ذلك ان المهم ، بالنسبة له ، ليس الحقيقة في ذاتها التي على الانسان ان يبلغها ، بل الارادة والمجهود المبذولان للصعود نحو الحقيقة ، اي نحو الله ؟ وفي هذا المعنى يصبح الدين ، في مدلوله الاسلامي ، مرادف للاجتهاد ، اي لتربية الارادة لتسير في سبيل الحقيقة ( الله ) .

واخيرا ، فان الخاصية الخامسة تلخص الخصائص الاربعة بوصفها تحديدا جديدا لموضع العقل او للحقيقة . ولكنه ، من البين بنفسه ، ان الاجتهاد هنا اجتهاد ديني محض ، وان الاجتهاد الشامل اي الاجتهاد الثقافي والاستمولوجي الذي يعني الانتقال من وضع العقل المابعد الى وضعه الاجرائي ، ليس الا تعميما للاجتهاد بمعناه الديني الى المعرفة باطلاق ، ان الاول مبدأ الثاني ( كما رايناه في مصدر مفهوم السببية )

2

يبدو تاويلنا لمؤسسة الاجتهاد ، التي تعوض السلطة الروحية خلا دعاويها ، محض خيال . لذلك سنحاول فحص الدور الذي تلعبه كل سلطة روحية لنبين متانة هذا التاويل . فالسلطة الروحية ، اذا ما وجدت ، تكون عقلا ذاتيا وجودي ، اي ان علمها بالاحكام ليس اجتهادا تاتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه ، بل هو الحقيقة المطلقة تاتيه قيمتها من مجرد كونها صادرة عنها . السلطة الروحية اذن تنصب نفسها عقلا يعرف الحقيقة واغراض الارادة الالهية ، معرفة وجودية . بل انها تذهب الى حد اللعنة والغفران بالنسبة للمنضوين تحتها .

ان ادعاءات السلطة الروحية الثلاثة ، اي الوحدة والمنع (1) والكلية توافق عنصرا بعنصر الخصائص الثلاثة للعقل ، من حيث هو معرفة

(1) اعني بالمنع هنا خاصة المدرك من حيث هو يمنع بمفهومه دخول بعض العناصر التي لا ينطبق عليها ذلك المفهوم في مصادقة كما في حد الحد بانه العبارة الجامعة المانعة .

وجودية . ففي امة لها سلطة روحية تدعي امتلاك الحقيقة ، يصبح الاجتهاد مرقوا وعصيانا . لذلك قلنا ان وجود مؤسسة الاجتهاد يعد رفضا للسلطة الروحية ، وهو رفض يعني ، في صميم الحقيقة ، رفضا للمدى الوجودي للعقل .

وهذا الرفض ، كما رايناه ، يفجر عن كون الحقيقة في ذاتها غير قابلة لان تعرف معرفة ضرورية ( وهي المعرفة الوحيدة التي يرضى بها العقل ) . لكن الانسان ينحو اليها بمجرد ارادته . وبذلك يصبح الاجتهاد او المجهود لبلوغ الفهم والمعرفة ، الدين ذاته ، ما دام المهم ليس النتيجة بقدر ما هو المجهود وحسن تسييره . فلا وجود للخطا ذي التبعية الا حيث لم يكن تسيير هذا المجهود حسنا ، وحيث لم تكن الارادة خيرة . فالحقيقة هي ما نبلفه بمجهودنا في دراسة النصوص ، بالنسبة للمعرفة الدينية ، وفي دراسة الواقع بالنسبة للمعرفة غير الدينية مع ضرورة المحافظة على الارتباط الوثيق بالمعطين النصي والواقعي .

فما ان تنعدم السلطة الروحية حتى يتحول تعقل الواقع هو التعقل الذي يدرك الحقيقة احسن ما يمكن ، لا باطلاق - دينية كانت هذه الحقيقة ام غير دينية . - فما دامت المعرفة مجرد اجتهاد ، فانما ادراكها للحقيقة ليس حتما كل الحقيقة ولا ذاتها ومن ثم فهي ليست ازلية ولا ابدية بل تاريخية . فما ان يحدث تعقل للواقع اصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق . لذلك فان غلق باب الاجتهاد ( دينيا وكذلك في غير المعرفة الدينية لكون الاولى كانت المعرفة السائدة والمنظمة ) تنج عن الدوار الذي اصاب المسلمين امام هذه المؤسسة المذهلة ، ذات النتائج الخطيرة : فهي ثورة لم يكن ليقبل بها العقل عندئذ ، لانها تشمل جميع ميادين الوجود الانساني ، اذ السلطة الروحية التي نحاهما

واراد تعويضها كانت استحواذية لا تترك امرا من الحياة الانسانية دون التدخل فيه . وحيث توجد السلطة الروحية او العقل ذو المدى الوجودي ، لا يمكن للاجماع - وهو قمة الاجتهاد - ان يوجد ، اذ الامة يمكن ان تخطيء وان تكون على ضلال ، ما دامت الحقيقة موضوعية لا نسبية . فلا معنى اذن لعصمة الامة . - وحيث يوجد الاجتهاد وحيث يكون الدين في جوهره اجتهادا تصبح الحقيقة الدينية ارادة الامة والحقيقة العملية ارادة الانسان . وهكذا فان حرية الوجود ( ارادة الله ) تحرره من معرفتنا فتصير هذه الاخيرة نسبية . وهذه النسبية تعيد لها خاصيتها الصعودية ( بالنسبة للمعرفة الدينية ) وخاصيتها الاجرائية ( بالنسبة للمعرفة غير الدينية ) . ان الاجتهاد مجهود دائب للمسافة في الوجود ومعرفتنا له ، وهو غزو مستمر للحقيقة .

ان المبادلات التي دارت حول مؤسسة الاجتهاد هذه في المجتمع العربي ، تؤيد وصفنا لخصائص الاجتهاد التي توافق تحليلنا النظري للمؤسستين المذكورتين ( السلطة الروحية والاجتهاد ) . فالذين يعارضون مؤسسة الاجتهاد ينقسمون الى فريقين : فريق يعارضها باسم وحدة الحقيقة العقلية واطلاقها وكليتها ( اي باسم العقل ذي المدى الوجودي ) ، وفريق الذين يعارضونها باسم الامام المعصوم ( اي السلطة الروحية ) . ولكن الفريقين يتفقان على الخصائص الثلاثة : وحدة الحقيقة وكليتها ومنعها لمغير الوحدة . ومن ثم ، فهم يرفضون مؤسسة الاجتهاد . بل ان الشيعة تجمع الى الاعتراضات الاولى ( الفلسفية ) الاعتراضات الثانية ( المنسوبة للسلطة الروحية ) وهي ، في الواقع ، نفس الشيء : اعني مدى العقل الوجودي من حيث هو معرفة تدرك المطلق . اما المدافعون عن مؤسسة الاجتهاد فانهم ينقسمون الى من يقصره على الفروع والى من يطلقه الى الاصول . - ولكنهم ، في الواقع ، يتفقون جميعا على اعطائه

مدى مطلقا ( في الشمول لا في البعد ) اي انهم يطلقونه الى الاصول ،  
ما داموا يسلمون بان الاجماع - وهو قمة الاجتهاد - من مصادر  
التشريع .

3

لقد راينا كيف ان اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي  
تمتد عروقها في شروط امكانها الثقافية التي حاولنا تحليلها . وكان  
لهذه الشروط من الاهمية ما احدث انقلابا في هذه الثقافة فجعلها  
تنتقل من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية ( وهو الانقلاب الاول الذي  
يبرز على السطح ) ، ومن العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي ( وهو  
العقل الذي استعملته في البدء وهي يانعة غير قادرة على تنظيم  
عقلها ) الى الارادة في ذينك الدورين ( وهو الانقلاب الحقيقي ) .

فالمعطيان اللغوي والفقهني الذان طبق عليهما العقل ، جعلاهما  
منهجيا يرتبط بهما ويهدف الى اعداد كشف عنهما ووصفهما حتى  
يستخرج قواعدهما وبناهما ، وبذلك يتمكن من معرفتهما وتطبيق تلك  
المعرفة على وقائعهما التي ، لكونها لا متناهية ، لا يمكن ان يستنفذها  
العقل .

لكن هذا العقل الملاحظ ، الكاشف ، الواصف ، والمنهجي سيبقى هو  
هو في تطبيقنا له على الطبيعة ، اي انه سينظر الى الظاهرة الطبيعية  
على انها معطى عليه ان يعد لها كشفا ويصفها منهجيا . لذلك كان  
حجم الملاحظات والوصف وحيانا التجارب حول العوارض الطبيعية  
والتاريخية والجغرافية يناقض حجم الاثار الدينية والفقهية واللغوية .  
ان معالجة الواقع الطبيعي مثل معالجة اللغة والفقه ، ليس مردها .

الى تكوين العلماء فقط ( مجرد عوائد العلماء المنهجية ) ، بل هي تتبع  
كذلك من مصدر اعمق : فالواقع نفسه ، طبيعيا كان او انسانيا او  
وجوديا كلام واحكام وافعال ترجع الى ارادة الله الحرة التي لا تطابق ،  
بالضرورة ، عقل الانسان ومصلحه .

ان معرفة واقع هذه طبيعته لا وجود فيه للغائية وللضرورة العقليتين  
الضامنتين للتناسق التام والاستعمال العقل النظري الكسول ، تفرض  
المشروع التجريبي ، اذ هي تجعل العقل ينصت الى هذا الصنف الثالث من  
الكلام الالهي ، اعني الواقع الطبيعي . وبذلك يصبح العقل الذي يتصيد  
التشابه ويعمم بحثا عن الحدود ، غير ذي معنى ، بل العقل سيميز  
وسيفرق حتى يبلغ حد نفسي التعميم ، ما دام وجود كل موضوع وتعييناته  
توقيفية ( اي تحكيمية غير معلولة ) مثل معاني الرمز ، بحيث ان الملل  
التي تمكن من التعميم لا معنى لها وجوديا ، بل كل مدلولها عقلي اجرائي .

ان الغائية والنفسانية والعقلانية اللفظية المانسة تمثل كلها اذن دعائم  
وضع العقل اليوناني . - ولقد راينا كيف ان الغزالي ، بنفيه للفعل  
السببي بين العوارض ، ارجع الفعل الى ارادة الله . - وما دامت هذه  
الارادة حرة ، فان الوجود يصبح متحررا من الضرورة المزعومة والتناسق  
العقلين وهما ركيزة تفاؤل الفلاسفة الساذج .

وما دامت هذه الارادة متجاوزة وغير قابلة لان تعرف ، فان العقل  
يتحرر من البحوث المابعدية لانها سدى ، ويتحول الى مجرد عمليات  
اجرائية لترتيب الوجود من وجهة نظر الانسان .

لكن الفلاسفة يزعمون ، على لسان ابن رشد ، ان المعرفة تصبح عندئذ  
مستحيلة ، اذا كان الوجود حرا منسوبا الى ارادة حرة : « فاذا لم  
يكن في الوجود الا اماكن المتقابلين في حق القابل والفاعل ، فليس هاهنا

علم ثابت بشيء أصلا . ولا طرفة عين ، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر ، وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة . فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع ، وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل أن مجهولا بالطبع ، ( I ) .

ما كان الاعتراض يصدر عن ابن رشد لو تعلق همه بالطريقة التي ستجعل معرفة الوجود الحر الخالية من المدى الوجودي ممكنة : اعشي التجربة التي يضمنها الاعتقاد في ثبات مجرى هذا الوجود والاعتقاد في مطابقته لتجربتنا عنه ، وهما اعتقادان أساسهما خصائص النفس الإنسانية أي الخضوع للعادة والخيال . لكن ابن رشد لا يمكن أن يقبل بمعرفة هذه طبيعتها ، وهو المعتاد بتمام عقلانية الوجود وانغلاقه وتناهيه وبالتطابق الرومي بين العقلي والوجودي ، وهو تطابق يفترض منذ البدء لا كنتيجة .

4

أن الصيغ اللغوية والاحكام الالهية ومجرى الوجود الطبيعي كلها معطيات أو وقائع لا تتضمن أية عقلانية غائية تجعل منها منظومات منغلقة علينا اكتشاف حكمتها وتناسقها . أنها آيات ورموز ، أنها خطاب الاله موجه للإنسان . وعلى العقل ، عوض أن يفرض عليها نظام العقلانية الغائية ، أن يحصنها وأن يكشف عمارتها ، وأن يصفها ليستخرج منها ما يحتاجه الإنسان . أما المعرفة الوجودية ، فهي ليست

( I ) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 531 .

من مشمولات العقل . أنها من مشمولات الإرادة والسلوك والموقف .

أن الكلام القرآني ، كما أسلفنا أية ، والاحداث الطبيعية أية والتاريخ الانساني أية . كل شيء إذن أية أو رمز للفعل الالهي . واذن فهي حرة ، لا معلولة ، ولا متناهية . أنها توقيفية أي تحكمية لا غائية وراءها . وأن في ذلك لدفنا إديا لمبدأ الغائية والعقلانية التي هي غائية مقنعة . لقد بات واجبا على علم الإنسان المتناهي والتدرجي أن يكتفي بإدراك ثوابته ليخضع لها فعله ومنهجه وسلوكه ومن ثم ليتمكن من الفعل فيه .

ذلك إذن هو الدور الذي لعبه ذاك الفنان بفضل طبيعة موضوعها وأداب البحث التي أوجبتها قواعد صحة الاجتهاد ومبداها . وتلك هي المعرفة النشيطة الفعالة الحقيقية .

أما دور الاجتهاد من حيث هو مؤسسة ومبدأ للذين العلمين ، علم اللغة وعلم الفقه ، وهذا الأخير خاصة ، فانه إبن . فهذه المؤسسة تعنى تحرير العقل ضعفين . فبانعدام السلطة الروحية يحرر الاجتهاد العقل من الدعاوي المابعدية التي توقف نشاطه ، ويتعويضه لها يحرر الاجتهاد العقل من الاستسلام : إذ المجهود الصادق والجدي يقوم مقام السلطة الروحية ويلعب دورها ، دون أن تكون له مزاعمها في الاطلاق والكلية والوحدة . فيما هو اجتهاد فقط ، يتخلى العقل عن كل دعوى مابعدية في امتلاك الحقيقة المطلقة ، ولكن بما هو ممكن ، بل واجب ، فانه يصبح اعترافا بقيمته ودوره .

بذلك أرجعت للعقل فاعليته وأهميته مع حصره في ما يستطيع . وهذا الحصر يكمن في وضعه ، ليس داخل ذاته بفرضها معادلة للوجود ، بل بانزاله داخل الإرادة أو الوجود الحر الذي يتجاوزه من كل ناحية .

وفكرة عدم معادلة العقل للوجود يعبر عنها ابن خلدون احسن تعبير في هذا النص : « واما قولهم ( الفلاسفة ) ان السعادة في ادراك هذه المجهودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في اصل التوحيد من الاوهام والاغلاط في ان الوجود عند كل مدرك منحصر في ادراكه وبيئاً فساد ذلك وان الوجود أوسع من ان يحاط به او يستوفي ادراكه بجملته روحانياً او جسمانياً . » (I)

ان الاجتهاد الذي يعرض السلطة الروحية ، خلا دعاويها ، هو فلسفة خطأ مبيرا او فلسفة الحقيقة النسبية ، اي التي لا دعاوي مابعدية لها . فهو يعرض زعم الحقيقة المطلقة التي تتبجح بها السلطة الروحية ( او العقل ذو المدى الوجودي ) بالايان بمجهود الانسان الذي يصبح اهم ما في الدين واهم ما في الولوج للحقيقة ايا كانت . وكل ما وصفناه - والذي نتيجته الانتقال مما بعد الطبيعة الى المعرفة التجريبية - يعرفه النص التالي من مقدمة ابن خلدون « واما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض . اما ما كان منها في الموجودات الجسمانية - ويسمونه العلم الطبيعي - فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة ، كما في زعمهم ، وبين ما في الخارج غير يقيني ، لان تلك احكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية بموادها . ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي . اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين . قايين اليقين الذي يجدونه . واما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات

(I) ابن خلدون ، المقدمة ص 997 - 998 .

- ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة - فان ذواتها مجهولة راسا ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لان تجريد المعقولات من المواد الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من امر النفس الانسانية واحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل احد . وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها ، فامر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه » (I) ..

ان النقد هنا - وهو ابستمولوجي بحث - يدعم نتائج بحثنا ، ويبين ان اعادة تحديد وضع العقل ، في الثقافة العربية ، تتأتى من التمهيص النقدي للمعرفة ذاتها ، وان كان باعث ذلك التمهيص المسائل الكلامية . واول هذه المعرفة المعرفة التي موضوعها العالم الطبيعي : ان الصحة الصورية للاستدلال الصوري المجرد ، والذي يعمل بالتعريف والاستنتاج ، لا يعطى اية معرفة مادية يقينية ، اذ المادة - وهي خارج الذهن - قد تحوي عناصر تفسد المطابقة بين الصوري والواقعي .

فهل يمكن لنا اذن ، ان نقول ان المعرفة مستحيلة ، اذا كانت حجة ابن خلدون تعترض بعدم مطابقة الكلي للشخصي ، اذ لا علم الا كلي ولا حقيقة الا شخصية » (أ) ؟ ان جواب ابن خلدون بسيط : ان ما يجب

(I) ابن خلدون ، المقدمة ص 996 - 997 .

(أ) يتعلق الامر هنا باهم شكوك ( Apories ) ارسطو في نظريته للمعرفة . وابن خلدون يستعملها هنا حجة على تعذر المعرفة بمعناه الارسطي . كل ذلك من اساليب المنهج الجدالي الذي يدحض الخصم انطلاقا مما يسلمه من مبادئ . لكن النتيجة التي يستخرجها ابن خلدون هي التي تمثل تجاوزه للارسطية : فهو يستنتج ان التجربة تصبح اذن اساسية في جميع مراحل المعرفة وليس في حدود استقرار المبادئ حسب ارسطو . انظر بقية تحليل نص ابن خلدون .



ان يحقق مطابقة المعرفة لموضوعها هو التجربة وشهادة الحواس .  
وليس المنطق الصوري بمفيد في ذلك ، اذ ، حتى عند المطابقة ، فدليل  
مطابقة حكمه للحقيقة ليس الصحة الصورية ، بل شهادة الحس بذلك  
اي التجربة التي هي شهادة الحس العادية .

اما المعرفة المابعدية والربوبية ، فان ابن خلدون يعتبرها مستحيلة ،  
لان ما نتكلم فيه لا يمكن ان يكون موضوع تجربة . فلا يمكن تحديده  
بواسطة التجريد والتعميم ولا يمكن الاستدلال بخصوصه . فليس لنا عنه  
الا تجربتان ( النفس والحلم ) ولولاهما لما امكن ان نتكلم مجرد الكلام  
عن العالم الروحي . - ابن خلدون اذن لا يثق الا في العقل المشفوع  
بالتجربة . وهما لا يمكن ان يحيطا بالموضوع احاطة كاملة ، بل يدركانه  
بالتدريج . اما الاستدلال فانه يفترض ان الموضوع له نفس منطلق الكلام  
الذي يمثل منطق ارسطو قانونه .

وابن خلدون لم يكتف بهذا التصريح المبدئي ، بل حاول تطبيق الدور  
الجديد الذي للعقل في دراسة منطقة جديدة من مناطق الوجود ، واعني  
المجتمع الانساني والثقافة والتاريخ (أ) ، برغم عدم خروجه من العقائدية  
الاسلامية - اليونانية المتعلقة بهذا الموضوع .

يمكن ان نقول اذن ، ان ابن خلدون لم يصبح ممكنا الا بفضل اعادة

---

(أ) رغم كون التاريخ لا يمكن ان يكون موضوع علم بالنسبة للفكر اليوناني . لكن  
ما ذكرناه في الهامش السابق يبين كيف ان دور التجربة الجديد سيجعل الفردي - في  
التاريخ اذ لذلك لم يكن ليكون موضوع علم عند اليونان - قابلا لان يعلم . قد نثبت  
ذلك في رسالة لاحقة مبينين دوري العقل والتجربة في هذه المعرفة اللامعقولة يونانيا .

تحديد وضع العقل . وان عمله لشاهد على هذه الاعادة ، التي حاولنا  
انتشالها من تحت رمال المجادلات واللفة الفلسفية ، متجاوزين بذلك  
الافق العقائدي اليوناني والديني .

**الخاتمة**

**معنى هذه الشروط الثقافية**

**او**

**« التاريخية »**

راينا اذن ، ان اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي التي ادى اليها مشكل السببية تترجم ، على المستوى النظري والابستمولوجي ، عن وضع العقل المؤسسي والعملي في مستواه الاجتماعي والثقافي . فالعقل ، من حيث هو وضع وعمل ، في الثقافة العربية ، هو مؤسسة الاجتهاد التي درسنا خصائصها ومعانيها . لكن اعادة التجديد هذه ، كما اشرنا اليه سابقا ، تصطبغ انتقالا من عالم مبدؤه ومثاله العقل الى عالم مبدؤه ومثاله الارادة . والمعنى العميق لهذا الانتقال ثورة في التاريخ الانساني . وهي ثورة يجدر الان تحديد مداها ومعالمها .

اذا كان العقل مبدا الوجود ومثال المعرفة في ثقافة ما ، فلا الوجود ولا المعرفة يمكن ان يكونا تاريخيين : كل شيء مكاني ثابت ما دام يتساقط في وجود لا مبال ضمن نسق ميت ، والعالم الوجودي والمعرفي كلاهما منظومتان منغلقتان ، متناهيان ، غائيتان . اذ معادلة الوجود بالمنطق تحكم عليه بالا يكون الانسقا ضيقا وضعه الراي المشترك لثقافة ما ، فينحصر في ابعاد هذه الثقافة المعينة : وبذلك تصبح الغيرية والزمان اللامحدود واللاعقلاني . ان هذا العقل ، عندما ينتصب معيارا للوجود ، يصيره عقيما ويحكم على المعرفة بالا تكون الا مجرد عوائد هذه الثقافة المنفلقة المتجمدة : ومن ثم يصبح التاريخ مستحيلا او مرفوضا .

لذلك يبدو لنا ان الثقافة اليونانية قد انتهت الى خيالات وانساق من الموافقات اللفظية والخرافية وانها تثق في هذه الاشكال النظرية التي نافست معمارهم ونحتهم في التمام والانغلاق والجمود . وهذه الموافقات اوقعت الفكر في خطأ الانغلاق ، ان هي تجعله يشيع بالنظر عن كل ما

يمس بهذا الانفلاق مثل التجربة وهذا الوجود الخالي من الصورة والذي سمي ، باحتقار ، مادة وحسا وزمانا وحركة .

اما اذا كانت الارادة - لا العقل - هي المبدأ والمثال في ثقافة ما ، فانه لا يمكن ان يكون الوجود والمعرفة الا تاريخيين . فكون الوجود ارادة وليس عقلا يعني انه صيرورة وزمان اي امكان كونه ، في كل حين ، مغاير لذاته . اما المعرفة - من حيث هي اجتهاد - فانها سمي نحو ادراك « الوجود - الارادة » او اللامتناهي . فلا الوجود ولا المعرفة ينسق . ليس منظومتين منفصلتين . المعرفة تنطبق على السعي الدائب صعودا نحو الحقيقة ( التاريخ ) حيث المتناهي ( المعرفة كظاهرة من ظاهرات ارادة الانسان ) تبذل مجهود التوافق مع اللامتناهي ( الوجود او ارادة الله ) . ان الاجتهاد ، من حيث هو تجربة الامة المعصومة ( الاجماع ) ليس الا الثقافة بما هي سير دائب التحسين او تاريخ الانسان .

## 2

وهكذا اذن ، فان الانتقال من عالم العقل الى عالم الارادة يعيد تحديد وضع العقل الذي يمر من التعامل الى التجربة فيولد عهدا جديدا ، عهد التاريخ الانساني بوصفه التجربة الشاملة . ومغانم هذه الثورة الثلاثة هي : اللامتناهي والزمان والذاتية ( التي هي الارادة المتناهية تريد ان تتحد بالارادة اللامتناهي ) وهي مغانم يمثلها الانتقال من العقل الى الارادة كمبدأ وجودي ومثال معرفي . ذلك الانتقال الذي يتجسد في مؤسسة اجتماعية ذات وجهين : الاجتهاد والاجماع .

ان هذه الظاهرة تترجم ، وجوديا ، بميلاد علاقة جديدة : علاقة المتناهي بالامتناهي لقد كانت هذه العلاقة عند اليونان تجعل من

المتناهي مبدا صوريا وهو يمثل العقل والتمام والالوهية . اما اللامتناهي فكان المسادة واللاتمام والوجود الأدنى . لكن هذا الانتقال قلب العلاقة وغير طرفيها . فليس احدهما صورة والاخر مادة بل كلاهما صورة . فالمتناهي هو المعرفة او ارادة الانسان في مظهرها المعرفي . واللامتناهي هو الوجود او ارادة الله في مظهرها الوجودي . والذاتية هي الفرق الذي يفصل بين هذين الارادتين او ارادة تجاوز هذا البين ، هذا البعد الفاصل بين المتناهي واللامتناهي . انها في كلمة ، عدم تطابق الانسان والحقيقة او هي التناهي كدرجة من درجات الارادة اي كدرجة من درجات سلم الصعود .

ان الذاتية لا يمكن ان تولد عند اليونان ، لان الفرق عندهم لم يكن بين صورتين (أ) ( الارادتين او الذاتين الالهية والانسانية ) بل بين صورة ومادة ، اي بين الوجود المتناهي والعدم اللامتناهي .

ان هذه الظاهرة التي حللتها في مستوى المؤسسات والافكار وفي مستوى الوجود والمعرفة ، اتخذت ، تاريخيا ، شكل ميلاد الانسانية في الثقافة العربية ، اعني شكل انسانية الحقيقة . لذلك كانت حجة دينها حجة انسانية الانسان : الكلام (ب) . ولذلك كانت هذه الثقافة كونية وايتهما انتقاض الحواجز الفاصلة بين الامم والاجيال . فكان اجلى تعبير عن هذا الطابع الكوني ميلاد اندفاعيها في اكتشاف الانسان تاريخيا ومعرفيا ، دون اعتبار لاي حاجز مهما كان طبعه .

(أ) فالصور لا تقبل الزيادة ولا النقصان بعكس الكيفيات . لا وجود اذن لفرق بين صورتين من حيث كونها صورة . فكل الصور تمام وفعل ، وان تعددت فصلا لانها جنس واحد ولها نفس الفعلية : كونها صورة . الصور لا تصير ولا تتكون . اما في هذه النظرة الجديد ، فان الصور درجات . هذا ان صح استعمال لغة الصور والمواد لتحديث عن هذه النظرة لعلاقات الفكر بالوجود والمعرفة بالارادة .

(ب) فهل من المصادفة ان يكون القرآن - وهو كلام حجة محمد الوحيدة ؟ وهل من المصادفة ان يكون آدم لا يمتاز عن الملائكة في التصور الديني الا بالقدرة على تسمية الاشياء ( انظر سورة البقرة ) ؟

## الخاتمة العامة

- 1 - عرض محتوى الرسالة الموجز
- 2 - وضع الفلسفة اليونانية في الثقافة العربية
- 3 - منهج العمل ومشاكله
- 4 - مسألة خصائص المؤسسات العربية

ان الجدال الدائر حول السببية ، والذي يبدو مجرد جدال مناسبي بين المتكلمين والفلاسفة ، يحمل في طياته معنى حاولنا استخراجَه في هذا العمل ، لتحديد شروط امكان نظرية الغزالي في السببية .



لقد آل بنا الجزء الاول بقراءتيه لتصور السببية ( قراءة الغزالي لتصور الفلاسفة ، وقراءة ابن رشد لتصور الغزالي ) الى استجلاء ابعاد هذا النقاش . فقراءة الغزالي للحتمية السببية عند الفلاسفة كشفت اساس هذه الحتمية اللاهوتي ( تصور الاله كعقل ) ، والمدى الوجودي الذي ينسبُه الفلاسفة للعقل . اما قراءة ابن رشد لتصور الغزالي السببي ، فانها تعتبر هذا التصور تهديماً للمعرفة العقلية ذات المدى الوجودي او للعلم المرتكز على نظرية الطبائع . وهكذا فابعاد النقاش تبرز بوضوح : ان الامر يتعلق بمسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي .

اذن انتهى الباب الاول من هذه الدراسة الى مشكل وضع العقل هذا الذي يعتبره المعنى الحقيقي للنقاش الذي دار حول السببية في الثقافة العربية . ولكنه كذلك يصف عمل الغزالي بأنه تحقيق الانتقال من عالم مبدؤه ومثاله العقل الى عالم المبدأ والمثال فيه الارادة . العالم الاول سميناه ، في عملنا ، وضع العقل اليوناني . والعالم الثاني سميناه . وضع العقل العربي . وهذان المفهومان اجرائيان فحسب . نسفحنحتاجهما لفهم ذلك النقاش . ولكننا ، مع ذلك ، لم نختلقهما . فهما يوافقان طرفي النقاش وحدي مجراه ( عالم الارادة وعالم العقل ) . وكما اسلفنا ، فهما يوافقان وضعي العقل المؤسسين .

ان موضوع الباب الثالث هو اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي بوصفها اعادة ترتيب مجال المعارف واعادة تحديد العقل . فالوجود كإرادة حرة يقابل الوجود كمقل وهو سيعلم بطريقة أخرى تختلف عما كانت عليه وذلك بما سيعطى للتجربة من الأهمية في المعرفة الدنيوية ( الطبيعية ) وفي المعرفة الدينية ( التصوف ) . ان النظم الثلاثة الوجودي والمنطقي والاجتهادي ( الموافق للوجود والتعريفية والتاريخ ) لم تصبح قابلة للتمايز الا منذ ان بات الوجود والمعرفة إرادة وليس عقلا . اما بالنسبة للنظام الوجودي فذلك بين نفسه : ان لو كان الوجود عقلا لكان شافيا للمقل يدركه دون عناء . واما بالنسبة لنظام الاجتهاد فانه علينا ان ننتبه لهذا الامر : ليس التاريخ الا الإرادة المتناهية ( الانسانية ) تسندها الإرادة اللامتناهية ( الاله ) ، او هو تجربة المتناهي عن اللامتناهي . لذلك كان التاريخ الغزو المستمر للحقيقة ، وذلك هو مفهوم الاجتهاد الشامل بوصفه اجماع الانسانية . واما النظام المنطقي فانه قابل للمال الى الإرادة لطابعه التعريفي الذي هو وليد الإرادة لمعنيين : اذ هي تضع الوجود التعريفي وتحترم ماهيته بوضعها لمبدأ عدم التناقض .

فاذا فهمت هكذا ، كانت اعادة التحديد تعني ربط وضع العقل الوجودي والمعرفي بالتجربة الانسانية من حيث هي تاريخ ذو الية نفسية واجتماعية وثقافية . وهكذا فان هذا الباب ينتهي الى صياغة ثالثة لنفس المشكلة الذي يصبح مشكل الوضع النفسي والاجتماعي للعقل في الثقافة . ثم هو يصف لنا عمل الغزالي بانه تنظير لهذا الوضع الثقافي للعقل اساسه تصور جديد للحقيقة .

اما الباب الثاني ، فانه ترك الطابع الجدالي للنقاش الدائر حول السببية الذي استخرج الباب الاول معناه ، وحاول ان يتصدى بالدراسة المعنة لتصور الغزالي ضمن المشكل الذي ابرزناه ( مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي ) . لقد كان تجاوز هذا الطابع المناسب للنقاش موضوع الفصل الاول من هذا الباب الثاني ، اي فصل مصاعب عمل الغزالي . - ان تصور السببية عند الغزالي يجعل عمله الفكري حلا لهذا المشكل ، وذلك باعادة تحديد وضع العقل الذي تحقق بفضل نظرية جديدة في المعرفة . لقد انجز الغزالي ذلك انطلاقا من نوعين من الاهتمامات : ابستمولوجية ( فحص شروط المعرفة الضرورية ) وربوبية ( فحص شروط الاله الحر ) . لكن هذين الصنفين من الاهتمامات يتمازجان فيستعصي علينا ان ندري ايهما يسود . ومسألة كهذه لا فائدة فيها ، لو لم يوجد ذلك الموقف العقيم الذي يحصر عمل الغزالي في الصنف الثاني من الاهتمامات . ان هذين الصنفين الذين يسودان حل الغزالي للمشكل الذي ابرزه الباب الاول يصبحان الصورة الاشكالية الثانية لهذا المشكل ويصاغان في شكل اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي .

ينتهي الباب الثاني من هذه الدراسة اذن ، الى هذه الصياغة الثانية لنفس المشكل ، اعني لمشكل معنى النقاش حول السببية . ويعتبر هذه الصياغة الثانية المعنى الحقيقي للانتقال من نظام العقل الى نظام الإرادة ( وجوديا ) ومن الاستنتاج الى الاستقراء ( منطقيا ) ومن العقل الى الخيال ( نفسيا ) . وهو في نفس الوقت يصف عمل الغزالي بانه نظرية جديدة في المعرفة تركز على تصور للوجود جديد ، وعلى تحول رباعي الوجوه : من العقل الى الإرادة ، ومن الضرورة الى العادة ، ومن المنطق الى علم النفس ، ومن السبب الى الحكم .

واخيرا فان الباب الرابع يحل الصياغة الاخيرة ( الثالثة ) لهذا المشكل بارجاع الوضع الوجودي والمعرفي للعقل الى وضعه الاجتماعي والثقافي والتي مجراء في الثقافة . لقد بنى الغزالي نظرية هذا الوضع في الثقافة العربية . وهو ما يمكن ان نسميه ثورة الغزالي الابستمولوجية . لم يبق العقل قوة سماوية تفعل من خارج . بل بات مجرى نفسيا واجتماعيا يخضع لآليات حاولنا وصفها في ميادين ثلاثة ، يدعي فيها العقل القدرة على التشريع : ما بعد الطبيعة ، والاخلاق والطبيعة .

ان اعادة تحديد وضع العقل الذي اصبح مشكلا لوجود النقاش حول السببية ( القراءتان ووضع العقل : الباب الاول ) تجد حلها ( الباب الثاني ) الذي ، بعد التحليل ( اعادة التحديد : الباب الثالث ) ، يتحول الى الوضع المؤسسي للعقل ( والذي كان يسمى وضعه الوجودي ) ومجراه وعمله ( والذي كان يسمى وضعه المعرفي ) في الثقافة العربية . فوضع العقل الوجودي هو مؤسسة الاجتهاد اي ان وضعه الوجودي تحدده المؤسسة الاجتماعية الثقافية التي تحدد منزلته . اما وضعه المعرفي اي عمله وجريانه في هذه الثقافة فانه تحول الى مجرد تجربة تقتصر على قراءة المعطى ( النصي او الطبيعي ) دون ان تكون او ان تشرع في شي .

لقد استعملنا التقابل بين وضع العقل العربي ووضعه اليوناني الذي كان النقاش حول السببية احد اعراضه ، منهجا لادراك معنى هذا النقاش ولدراسة الانتقال ( الذي حققه الغزالي ) من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي الى الارادة . لذلك يصبح دور الفلسفة اليونانية ووضعها

في الحضارة العربية هامين جدا ويتحتم تحديدهما بدقة حتى يتم هذا التاويل لتاريخ الفكر العربي .

فانه اولا من السخف ان نستمر في الظن ان دخول هذه الفلسفة للحضارة العربية يوافق ميلاد العقل فيها ، كما يفسر تاريخ الفكر العربي حاليا . فحسب هذه النظرة ، ليست الثقافة العربية ثقافة مجتمع بشري ، ما دامت ينقصها العقل . وهو تصور منخرم من جهتين : فهو من جهة يدعي ان بعض الاجهزة الاجتماعية والثقافية لا نظام لها يخصها اي انها بدون وضع عقل يخصها . وهو من جهة اخرى يدعي ان بعض الاجهزة الاجتماعية والثقافية الاخرى ( او احدها على الاقل : الجهاز اليوناني ) تمثل النظام المطلق والعقل الكلي . فخرافة العقل الكلي الذي يعتبره بعضهم مطابقا لعقل ثقافة واحدة دون الاخرى هي التي تولد هذه النظرية . لذلك تراهم يعتبرون الثقافة العربية ذات مؤلفين : العقل او المؤلف اليوناني واللاعقل او المؤلف العربي . وما هذا بلا عقل الا لان الاول العقل كله .

ليس العقل اذن ، هو الذي ادخل للثقافة العربية مع الفلسفة اليونانية ، بل نوع معين من العقل . والسؤال هو : اي عقل هذا الذي ادخل للثقافة العربية ، او بعبارة ادق واسلم تاريخيا ، الذي وجده العصر الاسلامي من الحضارة العربية عند ميلاده كمجموعة اعراض وعوائق منهجية ونظرية وحضارية كان النص القرآني اول نقض لها ( وهو ما يفسر طابعه الجدالي . )

والسؤال الذي يلي الاول هو مدى انتشار هذا العقل او التيار الفلسفي في الحضارة العربية ومغزى الحزب الذي كان يتبناه في حضارتنا ؟



واخيرا فاننا سنخلال الدور السلبي الذي لعبه هذا التيار ، اذ هو اخر الانطلاقة الجديدة التي سنتها الثقافة العربية للانسان والتي نجد رسم رسالتها التخطيطي في ما سميناه وضع العقل العربي .

فما هو هذا العقل الذي دخل الثقافة العربية بدخول الفلسفة اليونانية ؟ الاجابة شائكة . اولاً لان هذا السؤال لم يطرح من قبل على هذه الصورة : لقد سلم الجميع ، دون مسألة ، بالتخطيط الذي نرتاب فيه نحن هنا . ثم ان صياغة سؤالنا تبدو شقا للشعر ، عندما نفرق بين نوع من العقل والعقل . واخيرا فان كثيرا من المسلمات توقعنا في الخطا فتجعلنا نتناسى بعض الحقائق التاريخية ، او ، على الاقل ، معانيها ؛ لكن المهمة تستحق ركوب هذه المشاق .

رغم ما يبدو في ذلك من المفارقات ، لم يكن الفكر اليوناني ثورة في الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي . بل ان هذا العصر هو الذي كان ثورة عليها ، وبالنسبة اليها . وفعلا ، ففي صورته التلقيفية وشكله التأليفي ( بين الفلسفة والدين والتصوف ) ، كان العقل اليوناني قد غزا الشرق كله وأخضعه . ولا يمكن ان نفهم الطابع الجدالي لاذلب آيات القرآن وخاصة مقاصدها اذا لم نهتم بهذا الامر وتجاهلنا هذه الحقيقة التاريخية . فابعض هذا العقل المفتتة والمفتقة في تأليفات مابعدية ودينية وطوائفية ( الجمعيات الفلسفية المنغلقة ) عاثت في الشرق فسادا منذ الغزو المقدوني . ان الفرق الفلسفية والكلامية والنحل الدينية والفئات الصوفية والتأليفات اللفظية والفلسفات الزائفة تقدمت العصر الاسلامي من الحضارة العربية . ان الحوار بين الفكر العربي والفكر اليوناني في حالة انحطاطه وتبعثره بدا قبل العهد الذي اعتدنا اعتباره منطلقة :

هذا الحوار بدا خيال النص القرآني . واذن فعصور الاسلام الاولى لم تكن عصور دخول الفلسفة اليونانية بل عصور التخلص منها ! بل ما رجوع الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي الى المصادر اليونانية الاصلية الا رد فعل على هذه الحالة المتردية التي ال اليها الفكر بالشرق انشد . ان حركة الترجمة كانت حركة فقد وامتحان مباشرين لما بعثر من الفكر اليوناني . لكن هذا الاندفاع المراجع ، عتمته العادات الموصوفة انفسا ( والتي تقدمت الاسلام ) ، فجعلت البعد المابعدى واللفظي من الفكر اليوناني يسود ويعطل البعد العقلي الاجرائي الذي يختص به الفكر العربي والذي يبرز شيئا فشيئا في هذه الحركة التخلصية .

وليس من المصادفة في شيء ، ان تكون هذه الفلسفة ، في شكلها التأليفي التصوفي والمابعدى اللفظي ، السلاح الاهم الذي استعملته الفرق السياسية - الدينية المنتسبة للثقافات المتهاوية لهد الثقافة العربية وثورتها الاسلامية ، من الداخل .

فبصورته المنحطة ( وهي جزء لا ينفصل من تقاليد الشرق قبل العصر الاسلامي من الثقافة العربية ) اعاق الفكر اليوناني الثقافة العربية التي حاولت ، بثورتها الاسلامية ، اقتلاعة من الشرق . وذلك ما ادى الى رجوع الثقافة العربية الى معين الثقافة اليونانية الاصيل لتنقذ منه ما يمكن انقاذه مثل الرياضيات وبعض المناهج والنتائج العلمية الاخرى ، رغم كون هذه الاعمال الاصلية ، ذاتها ، كانت تشوبها ما بعد طبيعة نفسانية قمتها مابعد طبيعة ارسطوا الكيفية التي ليست الا منطلقا لعالم نفساني ( نظرية المكان الطبيعي والاسباب والعناصر الاربعة ) .

= ● =

اربعة قرون استلزمها الانتقال الذي حققه الاسلام من العقلانية

الكسلي الى الارادية المقدامة ، ليصبح مدركا لذاته واعيا بمعناه ومداه . ولم تعبر فلسفة متناسقة على هذا الوعي الا في نهاية القرن الخامس ، وذلك بنقد منتظم لكل من نظرية الوجود ونظرية المعرفة اليونانيتين .

ان المعادلة ( عقل : وجود ) تجعل الانسان عقيما وتعوقه ، اذ كل عقل خاص ( اي الراي المشترك او الحكمة الشعبية لثقافة ما ) ، ظلنا منه انه العقل الكلي ، يدعي انه الوجود . وبذلك ينم الانسان على وهم امتلاك الحقيقة . وهكذا فان الوجود يصبح ميتورا ، منحصر في عادة انسان ثقافة ما في عهد ما من عهودها .

من ثم ، كان للانتقال الذي حققه الفكر العربي صورة تحرير الوجود والمعرفة من طرق الفكر اليوناني المسدودة . وليس فضل الثقافة العربية ، خلافا لما يبدو عليه اغلب الناس ، في هضم العقل اليوناني وتبليغه لغيرها ، بل هو ، جوهريا ، في ثورتها التي تخصها تم ، عرضيا ، في تفكيكه بنقد ما اياه وبرفضها لما بعد طبيعته .

فما ان اصبح متحررا من عقل خاص ( العقل اليوناني ) كان يسجنه في مسبق احكامه ، حتى صار العقل تاريخيا او اجتهادا متدرجا ومسترسلا في ادراكه للوجود . ولا يمكن ، بدون فهم التاريخ على هذا النحو ، ان نكنه لم كانت الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي ، ذات طابع كوني مكائيا ( الجغرافيا ) وزمانيا ( التاريخ ) في مدها لتحقل كل ما هو انساني ايا كان مصدره . ان ضمنا الثقافة العربية واندفاعها لاكتشاف الارض والتاريخ الذين يترجم عنهما الانتشار المكاني والاعتناء بكل التراث الانساني ، لا يمكن ان يكون

لهما معنى غير هذا الذي حاولنا رسمه . وهذه الفكرة التي ولدت مفهوم الانسانية اي الثقافة المتجاوزة للمقومات المحدودة ، والتي حاول عصر الثقافة العربية الاسلامية ان يحققها ، يعبر عنها ابن خلدون بقوله : « واستولت افعال البشر على عالم الحوادث بما فيه . فكان كله في طاعته وتسخير ، وهذا معنى الاستخلاف المشار اليه في قوله تعالى : « انسي جاعل في الارض خليفة . » ( I ) .

ان الاستيلاء ، هنا ، واع بنفسه ، ومعتزف بطبيعته الفاعلة التي تحاول السيادة على الموجود بما اسميناه الاجتهاد الشامل ، او العقل ، من حيث هو السعي الانساني في تاريخه وثقافته .

ان انتشار الثقافة العربية لم يكن مجرد استعمار . انه اندفاع لاكتشاف الشعوب والارض والثقافات والتراث الانساني عموما . وليس من الاتفاق ، في شيء ، ان تكون الظاهرة الثقافية والانسانية ، من حيث هي تاريخ ، احد اكتشافات هذه الثقافة ، كما يبرز ذلك ابن خلدون في مقدمته وغيره من الجوالين الذين وضعوا اسس علم الانسان وعلم السلالات الثقافي .

= ● =

يحاول عملنا اذن ، ان يثبت انه لا يمكن ان ندرس فكر ثقافة ما دون فهم لوضع هذه الثقافة في التاريخ الانساني عموما . فاذا جعلناها فترة سكن في هذا التاريخ ، اصبح امكانها وجودها مشكلين . ولقد كان الامر كذلك بالنسبة للدراسات المتعلقة بالثقافة العربية :

( I ) ابن خلدون ، المقدمة ص 839 - 840 .

فهي درست دائما حسب بعد مكاني مسطح . فلقد اعتبرت فيها الافكار والاحداث والنظريات مجرد عرض مكاني دون زمان ولا ترتيب يخصها . انها لا تاريخ لها . بهذا المنظار وقع تصورهما . وعلى الجملة ، فانها رؤيت كمجرد مغازاة لاشلاء ثقافية عرضت دون نظام . وحتى اذا ما حاول بعضهم ادخال الزمان في حكايته عنها ، تعلق الامر بزمانية خارجية : انما زمانية ادخال الثقافات الاخرى وليست زمانية البناء الذاتي ، انما زمانية التعلم ، لا زمانية الريادة !

دخل هذا العقل الذي اردنا تخصيصه الثقافة العربية ( بل ، الاصح ، انه كان يشغل ثقافات الشرق قبل عصرها الاسلامي ) دخولا متحورا . وان اثره العميق ! فعلى نقيض ما يزعم رنان ، لم يكن الفلاسفة مجرد فرقة معزولة . بل ان فكرهم المابعدى هيمن بصورة جعلت مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي ، مشكلا سياسيا ودينيا ، قبل ان يصبح مشكلا نظريا . فالفكر الفلسفي ، على شكل فرق صوفية وفلسفية وفكر تلقيني ، كان مهيمنا . وكل الفلاسفة ، باستثناء بعض فلاسفة الغرب الاسلامي ، كانوا ينتمون الى احدى هذه الفرق . بل انه يمكن ان نجزم ان تاريخ القرون الاولى من عصر الثقافة العربية الاسلامية لم يكن تاريخ التعلم لدى اليونان بقدر ما كان تاريخ تحرير الفكر العربي من هذا الفكر بفضل وضع العقل الجديد وبفضل استئصال ما في الثقافة اليونانية من عناصر ايجابية ، وذلك هو معنى هذا الانتقال الذي وصفناه ، وهو انتقال عوض العقلانية المنغلقة بالارادية المنفتحة .

ولست اشارتنا لمقالة رنان بالمجدلية ، بل يحتملها امران لا بد من التعرض لهما . الاول ان وضع العقل اليوناني في الثقافة العربية عند

عصرها الاسلامي ، لم يقع تحديده موضوعيا . والثاني ان مصير هذا العقل فيها لم يفهم ولم يدرك معناه بدقة .

وفعلا لم يكن بوسع العرب انفسهم ولا الاوروبيين ان يفعلوا . فالعرب في القرن التاسع عشر ، وقد سلموا بكونية العقل ، حاولوا في اندفاع دفاعية ، تشويه تاريخ فكرهم ليجعلوا من ثقافتنا استرسالا للثقافة اليونانية ( انظر النقاش الذي دار بين عبده والافغاني ورنان ) : ان ذلك لاكذب ما يكون . اما الاوروبيون فانهم ، خطأ او كذبا متعمدا ، يتغاضون عن ستة قرون من التاريخ الانساني فيحاولون ربط حضارتهم مباشرة بالحضارة اليونانية .

وعلى الجملة ، فان تاريخ مناهج الانسانية في وضع المشاكل النظرية والعملية ومعالجتها وحلها ، زيفوه بقصد او بغير قصد . ومهما كانت عبقرية الخوف الغربي من العرب فانه يستحيل سد هوة القرون الستة اذا لم يقرأ للعرب حسابهم الذي لهم .

=●=

3

وما كنا لنتكلم في هذا التزييف ، لو لم يكن بيان مشروعية منهجنا ههنا الاول . فهذا المنهج يكمن في البحث عن جذور عمل الغزالي النقدي ضمن المشكل الذي يطرحه وضع العقل ( وهو مشكل ينتج عن دخول عقل معين العقل اليوناني - في الثقافة العربية ) وضمن الحل الذي قدمه لهذا المشكل . وهذا الحل ليس الا القراءة المنظرة لوضع العقل المؤسسي والجرياني في الثقافة العربية عند عهدها الاسلامي . ليس اقدامنا اذن ، على دغدغة هذه الاحكام المسبقة عن الثقافة العربية لنية

جدالية أو لهم دفاعي . لكننا ، مع بيان مشروعية منهجنا ، وضعنا ما يتلو تحت النور : ليست ثورة الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي ، هضم الفكر اليوناني ونشره ، بل هي وضع عقلها الذي يخصها وهو الذي يقابل الوضع اليوناني ، وكذلك تهديمها له بموقفها الدفاعي بدءا والنقدي ختاماً .

كيف اولجنا منهجنا هذا الوحل ؟ لا بد من ختم هذا العمل بكلمة حول هذا المنهج الملتوي . ان مشكل مفهوم السببية عند الغزالي يبدو قد ذهب بنا مذهبا شاسعا بعده . ومنهجنا يبدو مسؤولا عن ذلك . فعوض دراسة هذه المسألة مباشرة عند الغزالي اخترنا هنداما معقدا كاد البناء وراءه ان يغيب وان يتبخر . لكن ، الواقع ان منهجنا ، اخلاصا للموضوع ارتدى بنية الموضوع نفسه . فالنقاش حول السببية حدد المشكل العام ( مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي ) الذي يطفو عليه مشكل السببية . وهذا المشكل الاخير الذي اخترناه كمسلك تناول ، هو نفسه ، ذلك المشكل يعرض في صورته .

وما يبين هذا الترتيب للاشياء هو التفاهم وعدم التفاهم بين الحزبين المتقابلين . وهذا التقابل بين الحزبين يبرز خلفهما البسيطة التي يقف عليها كل منهما ويقوم بها تصوره السببي .

ولقد سمينا هذين البسيطتين وضع العقل عند اليونان وعند العرب . وليست عبارة وضع العقل لتعني عقلية أو روحا ، بل هي تشير الى نظامين ثقافيين مختلفين ، حيث يقع تحديد وضع العقل مؤسسيا وتحديد جريانه واقعا في الوجود الموضوعي للمجتمع وفي نظام الثقافة ، وليس في روح أو عقلية ما .

ان الحقيقة المطلقة ، في الثقافة ذات السلطة الروحية أو ذات العقل الذي مداه مابعدى ، تعلمها تلك السلطة أو ذلك العقل ، فلا يتصور للاجتهاد وجود أو معنى . وحيث تقوم هذه المؤسسة مقام السلطة الروحية فون مزاعمها ، تصبح الحقيقة المطلقة امرا يتجاوز البشر ، وهي ما يجب عليهم غزوه بمجهود جماعي وتاريخي . وليس من محض الاتفاق ان تكون الاحزاب الثلاثة ( الفلاسفة ، المتصوفة ، الشيعة ) التي تريد تكوين سلطة روحية ( الفيلسوف - الملك ، الشيخ ، الامام ) تعتقد بوجود حقيقة مطلقة كلية وواحدة وتعارض مؤسسة الاجتهاد ومبداها اي فلسفة الخطا التي وصفناها ( الفصل الثاني الباب الرابع ) . ان الاجماع والاجتهاد وفلسفة الخطا وعصمة الامة تمثل الاركان المؤسسة الاربعة التي تحدد وضع العقل الوجودي والمعرفي في الحضارة العربية عند عصرها الاسلامي . يبدو ان بمنهجنا عيبا آخر : فانه يبدو قد احوال الدراسة الى مدح الثقافة العربية : ومن ثم فهي لا تخرج عن الدراسات الدفاعية أو المتغنية بالماضي . لكن هل من المدح ان نقول ، على عكس ما يرى الى حد الآن ، ان الفكر العربي الحقيقي ليس امتدادا للفكر اليوناني الذي قد يكون ثمرته بل هو يقابله مطلق المقابلة ؟

وهل من المدح في شيء ان نقول ان هذه الثقافة قد كتبت تحت وطأة الاشلاء الثقافية اليونانية ؟

واخيرا ما المديح في ابرازنا لطابع « فقدان العمود الفقري » الذي تمتاز به المؤسسات العربية في العصر الاسلامي اذ لم يكن في الامكان ان تتجسد في تمين حقيقي ؟ ان الاجتهاد والاجماع لم يتحولا الى مؤسستين قائمتين قياما يمكن ان يصمد على كثر الزمان . وهو ، عندي ، اهم داء ادى هذه الثقافة الى نحبها !

لا نهدف اذن الى الدفاع عن ثقافتنا او الى التغني بماضيها . كل ما في الامر اننا اردنا ان نبين ان هذه الثقافة وهذا الماضي يختلفان اختلافا مطلقا عما ظننا عظيمين به . بل ان عظمتها تكمن في ذاتهما ووجودهما الذي يخصهما . وهو ما حاولنا وصفه بكل مزاياه وعيوبه . وهذا الوجود بما له وبما عليه لم يأت عن عبرية قومية او عن روح سلالية ، فنتباهي به . بل ان الثقافة العربية تقدر في كل ما هو قومي بالمعنى السلالي ولا تعترف الا بالانسان من حيث هو مؤمن او شاهد على وجود الحقيقة وله .

4

—●—

لكن لا شيء يمنعنا ، في هذه الخاتمة ، ان نتساءل عن هذا الطابع اللافكري الذي اقتصت به مؤسسات الثقافة العربية في عهدها الاسلامي ، وهي خاصية تفسر مشاكل عديدة من مشاكل تاريخنا ، بل تهم مباشرة هذا التاريخ من حيث هو يفعل في حاضرتنا ومستقبلنا ؟ فلنحاول فهمها في سياق قراءتنا لنظام هذه الثقافة الخفي . وسندرسه على افراد .

فلا يخلو الامر من احدى خليتين : اما ان النبي محمدا كان مطلق الجهل في السياسة والاجتماع ، اذ انه ، خيال وفاته ، ترك الدولة دون مؤسسات متجسدة ، او انه كان المعلن المطلق على عهد آخر بتركه هذه المؤسسات غير متسجدة مع تحديده لقواعد عملها .

لو حاولنا تجسيد مؤسسة الاجماع اجتماعيا وسياسيا - وهي قمة الاجتهاد - ، لصار هذا المجلس المشرع سلطة روحية ، وعندئذ تؤول ثورته ، التي تكمن في تحزير اللامتناهي ، الى سجنه في متناه معين ( المجلس ) . ان حل هذا المشكل كان يبدو مستحيلا ، نظريا وعمليا .

لكن محمدا وجد الحل الذي يوافق خليتيهنا السابقتين : الامة كلها هي التي تشرع ( العصمة للامة وليس لسلطة ما ) . والحقيقة من حيث هي ارادة الامة هي الحقيقة بما هي انسانية تاريخية ، او من حيث هي ديموقراطية مباشرة ومطلقة .

ان بعضهم سيزعم ان ما ذلك الا روح العرب الفوضوي . فليكن . ولكنها تلك هي الثورة التي حاولنا وصفها .

# جدول المسائل

صفحات	
VIII - I	التصدير : حوار بين الاستاذ صالح الغرمادي والمؤلف
21 - 5	التقديم : تبرير العنوان والمنهج
79 - 27	الباب الاول : نقاش السببية ومعناه
47 - 27	(1) الفصل الاول : قراءة الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة
67 - 51	(2) الفصل الثاني : قراءة ابن رشد لتصور السببية عند الغزالي
79 - 71	(3) الخاتمة : معنى هذا النقاش او مسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي
131 - 85	الباب الثاني : تصور السببية عند الغزالي
97 - 85	(1) الفصل الاول : مصاعب عمل الغزالي الفكري
101	(2) الفصل الثاني : تصور السببية عند الغزالي
131 - 129	(3) الخاتمة : معنى هذا التصور او اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي
181 - 137	الباب الثالث : اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي
149 - 137	(1) الفصل الاول : اعادة تنظيم مجال المعارف
169 - 153	(2) الفصل الثاني : العقل والارادة مامما
181 - 173	(3) الخاتمة : معنى اعادة التحديد او العقل المعاد تحديده
221 - 187	الباب الرابع : الشروط الثقافية لامكانية اعادة التحديد
199 - 187	(1) الفصل الاول : دور موضوعي الفكر العربي المفضلين
215 - 203	(2) الفصل الثاني : دور مؤسسة وضع العقل او دور الاجتهاد
221 - 219	(3) الخاتمة : معنى هذه الشروط الثقافية او التاريخية
238 - 225	الخاتمة : العرض الموجز لمحتوى هذه الرسالة . وضع الفلسفة اليونانية في الثقافة العربية . منهج هذه الرسالة ومسارها مسالة خصائص المؤسسات العربية

## التصويب

صفحة	فقرة	سطر	الخطأ	الصواب
18	مامش	1	dimension ontologique	portée ontologique
30	مامش	1		Animisme
36	مامش	د	Fui	Fin
45	1	11	سيتمدها	يستمدها
137	3	9	بمرجع .. وكذلك	بمرجع وكذلك
147	4	8، 7	يقلب ترتيبهما	
175	2	1	بنتائج هذا الباب	بنتائج

تم طبع هذا الكتاب  
بدار بوسلامة للطباعة والنشر  
15، نهج الامين العباسي - تونس  
تحت عدد 3 الايداع القانوني  
الثلاثة اشهر الثانية 1978